PERIODICALS

PER
BX
4878
.B64
no.200-201

LIBRARY OF PRINCETON
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/bollettinodellas2002soci

N. 200 Giugno 2007

RR
PER

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI

ANNO CXXIV

CLAUDIANA

BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo e i movimenti di riforma religiosa in Italia.

Comitato scientifico della Società: Marina Benedetti, Milano - Peter Biller, York - Pierre Bolle, Grenoble - Luciana Borghi Cedrini, Torino - Emidio Campi, Zürich - Salvatore Caponetto (†), Firenze - Pietro Clemente, Firenze - Antonio Di Grado, Catania - Alain Dufour, Genève - Olivier Fatio, Genève - Massimo Firpo, Torino - Franco Giacone, Roma - Philippe Joutard, Parigi - Theo Kiefner, Calw - Domenico Maselli, Lucca - Grado G. Merlo, Milano - Giovanni Miccoli, Trieste - Pierrette Paravy, Grenoble - Alexander Patschowsky, Konstanz - Paolo Ricca, Roma - Giorgio Rochat, Torino - Gian Paolo Romagnani, Verona - Ugo Rozzo, Udine - Kurt Victor Selge, Berlin - Aldo Stella, Padova - Geoffrey Symcox, Los Angeles - Tullio Telmon, Torino - Giorgio Tourn, Rorà.

Seggio della Società: Susanna Peyronel, presidente - Gabriella Ballesio, vicepresidente - Marco Fratini, segretario - Vittorio Diena, cassiere - Bruno Bellion, Daniele Jalla, Matteo Rivoira.

Revisori dei conti: Oriana Bert, Giulio Griglio

Comitato redazionale del Bollettino: Roberto Beccaria, Paolo Cozzo, Davide Dalmas, Albert De Lange, Marco Fratini, Pawel Gajewski, Roberto Morbo, Susanna Peyronel, Daniele Tron.

Direttore Responsabile del Bollettino: Augusto Comba c/o Società di Studi Valdesi, Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice (To)

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: ssvaldesi@yahoo.it.

Abbonamento annuo: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 18,50, estero Euro 23,50.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 60480597 intestato a Claudiana srl, Via San Pio V 15, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

Quote di associazione alla SSV: Italia Euro 28,00, estero Euro 33,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario n. 262401/76 c/o Banca Intesa, ABI 03069, CAB 31070 intestati a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).

Prezzo del presente Bollettino: Euro 19,00

I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino.
Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

N. 200

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 6 2008
THEOLOGICAL SEMINARY

Giugno 2007

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI

CLAUDIANA

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI - 26

I TRIBUNALI DELLA FEDE: CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ MODERNA

Atti del XLV Convegno di studi sulla Riforma
e sui movimenti religiosi in Italia

In collaborazione con il Centro di ricerca sull'Inquisizione
dell'Università degli studi di Trieste

(Torre Pellice, 3-4 settembre 2005)

a cura di Susanna Peyronel Rambaldi

CLAUDIANA - TORINO

Susanna Peyronel Rambaldi,

è professore ordinario di storia moderna presso l'Università degli Studi di Milano. È presidente della Società di Studi Valdesi. Si occupa di storia della Riforma in Italia e di storia dell'inquisizione. Ha pubblicato, tra l'altro: *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano 1979; *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze 1997.

La pubblicazione del volume è stata finanziata dalla Regione Piemonte, L.R. 58/78.

Il convegno ha goduto del finanziamento del Ministero per i Beni e le Attività Culturali.

© Claudiana s.r.l., 2007
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
E-mail: info@claudiana.it
Sito web: www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:
12 11 10 09 08 07 1 2 3 4 5

Copertina: Umberto Stagnaro

Stampa: Stampatre, Torino

Introduzione

Della "leggenda nera" che ha accompagnato la fama dell'inquisizione, dai martirologi dei protestanti fino alle condanne illuministiche e all'anticlericalismo liberale, si è oggi cancellata ogni traccia, così come di quella combattiva storiografia ottocentesca che condannava questa istituzione come paradigma di ogni totalitarismo. Gli studi, in tempi recenti, hanno subito una profonda evoluzione, oltre che una straordinaria accelerazione, non solo mutando sostanzialmente metodi di ricerca e finalità, ma modificando anche l'immagine del «terribile Tribunale»[1]. L'enorme bibliografia che ha accompagnato la più recente storia dell'inquisizione, soprattutto in età moderna[2], ha riguardato fino a qualche decennio fa soprattutto la Spagna ed i domini spagnoli, dalla Sicilia ai paesi d'oltreoceano, dando l'avvio anche in Italia ad una revisione storiografica, in cui l'interesse degli storici si è spostato dal fenomeno inquisitoriale, esclusivamente interpretato alla luce dello scontro tra ortodossia ed eterodossia, all'analisi del funzionamento dell'istituzione e del suo ruolo nella società, in un tentativo di darne un'immagine al di fuori di ogni interpretazione ideologica. Se, per molto tempo, l'attenzione degli studiosi dell'inquisizione in età moderna si era rivolta soprattutto alla realtà del dissenso religioso, così come emergeva dai fascicoli processuali, il funzionamento dell'istituzione, in seguito, è divenuto interesse primario, favorito anche, nel 1998, dall'apertura alla consultazione dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Fino a qualche decennio fa mancavano in Italia lavori di sintesi sulla storia dell'inquisizione, sia medioevale, sia moderna; ora almeno due ampie monografie hanno segnato una svolta, i *Tribunali della fede* di Adriano Prosperi e il recentissimo *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo* di Andrea Del Col.[3]

---

[1] Così veniva definita l'inquisizione, ad esempio, da Francesco Beccattini nell'*Istoria dell'Inquisizione osia S. Uffizio coredata di opportuni e rari documenti*, Milano, Galeazzi, 1787 (citato in A. PROSPERI, *L'Inquisizione in Italia* in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. Rosa, Bari-Roma, Laterza, 1992, p. 284).

[2] E. VAN DER VEKENÉ, *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, 3 voll., Vaduz, Topos Verlag, 1982-1992.

[3] A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996; A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006.

Con una prospettiva innovativa il Del Col ha delineato una storia dell'inquisizione che inizia dal XII come «violenza sistematica contro gli eretici»[4], fino al suo aggiornamento col Concilio Vaticano II e la creazione della Congregazione per la Dottrina della Fede.

Di questa continuità (e discontinuità) dei tribunali della fede tra medioevo ed età moderna si è occupato appunto il XLV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, nel settembre del 2005. Occuparsi di inquisizione come tribunale, per quel che riguarda procedure, regole, funzionamento e coinvolgimento con le dinamiche politiche, non sarebbe stata certo una novità, e il Convegno ha voluto proporre piuttosto un confronto tra studiosi del medioevo e dell'età moderna, i cui ambiti di ricerca sono rimasti per lungo tempo separati, «ultima frontiera metodologica degli studi di settore» ed indispensabile, come ha scritto Vittoria Fiorelli in una recensione a questo Convegno[5].

Quale continuità vi fu con l'inquisizione medievale, di cui furono mantenute le strutture locali? Quale continuità giuridica? Se è vero che l'Inquisizione romana fu una novità, uno «strumento d'emergenza»[6] in funzione di una nuova affermazione dell'autorità pontificia, vi fu allora discontinuità? Sulla repressione ereticale del XIII secolo, attuata durante il pontificato di Innocenzo III, è stato scritto recentemente che «il pericolo ereticale diviene [...] una delle ragioni legittimanti la costruzione della monarchia pontificia e la volontà di affermazione ierocratica del papato. Una volta presa la decisione sul fatto che la testimonianza cristiana deve esprimersi in termini istituzionalmente definiti dei quali è garante quello stesso vertice ecclesiastico [...], il vertice ecclesiastico *necessita* di eretici, non ne può fare a meno per la propria affermazione: tutto ciò che si oppone a quest'affermazione è *eresia*, opera di *eretici*»[7]. Ma anche nel Cinquecento il caso Pole, il caso Morone e i molti altri casi che l'inquisizione istruì nella seconda metà del Cinquecento contro il «satanico cancro ereticale inse-

---

[4] Ivi, p. 15.

[5] *Note al margine degli ultimi sviluppi della ricerca sull'Inquisizione*, «Acropoli», VII, 2006, n. 2, p. 185.

[6] Sottolinea più volte la novità dell'Inquisizione romana PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 40, 59, 62: «C'era stata una effettiva soluzione di continuità tra l'inquisizione medievale e l'inquisizione romana, che - se appare mascherata e come ovattata dai legami antichi di alleanza tra papato e ordini mendicanti- risulta evidente soprattutto nel rapporto coi vari poteri statali e con le istituzioni create per affrontare la questione dell' "eresia luterana" [...] La nuova inquisizione spazzava via ogni resistenza e ogni intralcio valendosi dell'autorità suprema conferita dal papa ai cardinali delegati».

[7] G. G. MERLO, *Contro gli eretici*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 110-111.

diatosi al centro della Chiesa»[8], divennero strettamente funzionali al disegno di restaurazione teocratica del prestigio e dell'autorità della Chiesa di Roma, perseguito da Paolo IV e dai suoi successori.

Quale tipo di collaborazione può dunque prospettarsi tra storici del medioevo e dell'età moderna? Il confronto tra medievisti e storici moderni, nel Convegno, è iniziato opportunamente dalla questione delle fonti, che in particolare per gli studiosi del medioevo è questione essenziale e delicata a causa della loro dispersione o scomparsa. Grado Merlo ha illustrato un caso esemplare di documentazione dell'ordinamento archivistico dell'inquisizione medievale fiorentina, che testimonia non solo della ricchezza documentaria purtroppo smarrita, ma anche della mentalità conservativa degli inquisitori medievali e della loro organizzazione archivistico-documentaria, che non sembrerebbe dunque una conquista delle moderne inquisizioni. Se per gli storici medievisti, tuttavia, l'identificazione di fonti documentarie indirette appare essenziale, anche per gli storici moderni sarà necessario un ripensamento metodologico, soprattutto dopo che l'apertura dell'Archivio romano «ha definitivamente sgombrato il campo dalle aspettative di ritrovamenti in grado di capovolgere le linee consolidate di studio e di lavoro»[9].

Merlo suggerisce, ad esempio, l'importanza di uno studio sistematico dei notai, professionalmente coinvolti con l'istituzione inquisitoriale o tenuti alla conservazione di atti che avevano ricadute pubbliche, come la confisca dei beni degli eretici, e lamenta la mancanza di studi su questa importante categoria per il medioevo. Altrettanto si potrebbe dire per l'età moderna e certamente un'analisi sistematica dei notai delle inquisizioni locali in età moderna porterebbe probabilmente a risultati interessanti. Così anche la questione dei beni confiscati agli eretici «suggerisce la necessità di spogli sistematici di fondi archivistici di enti ecclesiastici e religiosi variamente coinvolti nelle vicende dei beni confiscati "occasione haereticae pravitatis" e messi in vendita: un lavoro che si preannuncia certamente lungo e difficile»[10], lavoro che ha cominciato a dare frutti anche in età moderna, come mostrano ad esempio le ricerche di Vincenzo Lavenia[11]. Di collaborazione tra inquisizione e ordinari diocesani si tratta

---

[8] M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 254.

[9] V. Fiorelli, *Note al margine degli ultimi sviluppi della ricerca sull'Inquisizione*, cit., p. 187.

[10] *Infra*, p. 28.

[11] V. Lavenia, *I beni dell'eretico, i conti dell'inquisitore. Confische, Stati italiani, economia del sacro tribunale*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Tavola rotonda

nel medioevo come in età moderna, quando sovente strategie pastorali ed inquisitoriali sembrano coincidere. In età moderna, in molte diocesi del dominio veneziano ad esempio, da Belluno, a Feltre, a Bergamo, il controllo dell'ortodossia venne per lo più esercitato, piuttosto che dagli inquisitori, da vescovi e vicari, anche attraverso le visite pastorali. Questa preminenza del potere ordinario del vescovo sull'inquisitore, costatata anche in casi come Napoli[12], emerge man mano che le ricerche vanno ampliandosi per l'Italia e questa particolarità non sembra secondaria nel valutare il peso che l'azione inquisitoriale ebbe nella società italiana. Non solo, infatti, in alcuni casi, furono usati strumenti del Concilio tridentino come le visite pastorali per controllare il territorio, ma nei contadi la stessa rete inquisitoriale venne a coincidere, piuttosto che a contrapporsi, con la rete parrocchiale, trasformando a volte il parroco locale, tradizionalmente mediatore tra la realtà di villaggio e la Chiesa, in un agente dell'inquisizione[13].

Su questo e su molte altre questioni sono dunque auspicabili indagini comuni, nell'ipotesi affascinante fatta da Merlo che in qualche misura «la documentazione medievale sia confluita e sia stata conservata negli archivi dell'Inquisizione moderna» o che «gli inquisitori moderni si siano avvalsi degli "atti" dei loro antenati medievali»[14]. Un discorso comune metodologico, di ricerca e identificazione delle fonti documentarie utili alla ricostruzione dei percorsi inquisitoriali si apre dunque similmente per storici medievisti e moderni.

Osservazioni interessanti sullo stato delle fonti inquisitoriali, per quel che riguarda i valdesi medievali, e sulla metodologia interpretativa di documenti in cui si sedimenta la propaganda ideologica da una parte e la superstizione dall'altra, sono quelle di Marina Benedetti (*La documentazione inquisitoriale sui Valdesi nell'Europa del Quattrocento. Alcuni casi)*, che mostra in modo esemplare non solo i tortuosi percorsi di molti di questi codici e registri, ma l'importanza dell'analisi filologica e linguistica per studiare delle fonti su cui è stata per lo più costruita l'immagine dell'eretico. All'interpretazione della figura

---

nell'ambito della conferenza annuale della ricerca (Roma, 24-25 giugno 1999), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 47-94.

[12] G. ROMEO, *Una città, due inquisizioni: l'anomalia del Sant'Ufficio a Napoli nel tardo'500*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIV, 1988, pp. 42-67.

[13] Sull'organizzazione dell'inquisizione in Italia nel corso dei secoli cfr. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia*, cit. e per un caso particolare S. PEYRONEL RAMBALDI, *Podestà e inquisitori nella montagna modenese. Riorganizzazione inquisitoriale e resistenze locali (1570-1590)*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Atti del seminario internazionale. Trieste, 18-20 maggio 1988, Udine, Del Bianco, 1991, pp. 203-231.

[14] *Infra*, p. 26.

dell'inquisitore, ancora in epoca medievale, dà un acuto contributo critico Peter Biller, mostrando quanto la mentalità e la cultura degli inquisitori abbia influenzato i processi e l'immagine degli inquisiti, persino su un tema tanto dibattuto dagli storici come la diffusione geografica del valdismo medievale.

La cultura e la formazione degli inquisitori si mostra fondamentale per comprendere la realtà degli inquisiti anche per gli storici modernisti. L'inquisitore, così com'è stato contrapposto alla sinistra immagine ottocentesca, in particolare dalla più recente storiografia spagnola, – un semplice funzionario attento più ad una carriera burocratica che alla persecuzione delle idee, non un interprete della legge, ma un agente che la applicava secondo istruzioni uniformi, non un monaco fanatico, ma un funzionario ecclesiastico, la cui carriera seguiva un percorso politico – non corrisponde probabilmente del tutto alla realtà. Il "sommo inquisitore" Giulio Antonio Santori, delineato in una recente monografia, la cui carriera accompagna tutta la storia del Sant'Uffizio in Italia nella seconda metà del Cinquecento, lascerà di sé l'immagine, non solo di «ligio e prudente inquisitore rispettoso delle forme giuridiche» e di esperto uomo politico, ma anche di credente pronto al martirio: «Nel giardino della sua casa di Caserta, raccolto in preghiera davanti a un'immagine della Vergine, il nuovo inquisitore, alla vigilia delle sue dispute contro "gl'inimici della Croce", sentiva "tanta gioia et allegrezza, che bramava essere ucciso per la fede cattolica"», come scriveva il Santori nella propria *Autobiografia*[15].

Grande interesse per uno storico moderno dell'inquisizione presenta anche il contributo di Riccardo Parmeggiani, sull'evoluzione della procedura processuale attraverso i "consilia" procedurali richiesti ai dotti canonisti, iniziati fin dal Duecento e recepiti poi nei manuali inquisitoriali. Si tratta anche in questo caso di un campo in cui si può esercitare il criterio della continuità e della discontinuità per quanto riguarda la legislazione dei tribunali della fede ed il lento costituirsi del diritto. Le consulenze, lautamente remunerate, sembra si adattassero sovente al cliente che pagava, cioè al tribunale. Confluiranno poi nella manualistica, ma «i manuali non sono autolesionisti: scelgono sempre la forma più vantaggiosa»[16] e dunque le rimozioni sono assai frequenti se i "consilia" non sono favorevoli agli inquisitori.

---

[15] S. Ricci, *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Roma, Salerno ed., 2002, pp. 92-93.

[16] *Infra*, p. 62.

Di questo tribunale, per l'età moderna, è stata sottolineata la precisione delle regole[17], ma sovente la procedura inquisitoriale, piuttosto che essere «un gioco dalle regole molto precise»[18], sembra caratterizzata da una sorta di flessibilità e di adattabilità alla concretezza dei casi, nonché alle necessità degli inquisitori. Fra' Eliseo Masini, ad esempio, nel suo *Sacro Arsenale*, aggiungeva, alla fine, un'appendice di trecento «avvertimenti», poiché «amplissimo campo nel vero è questo, per lo quale noi potremmo largamente spaziando andare, poiché non ci è alcun famoso autore, il quale non che un aringo, ma dieci non ci potesse assai leggermente somministrare, sì copiosi di documenti si mostrano tutti in questa nobilissima materia»[19]. La «discrezione» del giudice era dunque una dote assai apprezzata nell'interpretazione del diritto canonico, come scriveva lo Scaglia nella sua *Prattica per procedere nelle cause del Santo Officio*, perché, occupandosi soprattutto della «salute delle anime» l'inquisitore «segue più tosto l'arbitrio, e le leggi di prudenza che quelle dei paragrafi criminali»[20]. Il "sommo inquisitore" Giulio Antonio Santori – in veste di consultore durante un importante processo napoletano del 1568 che vide coinvolti molti accusati tra i quali alcuni nobili – stravolse addirittura la procedura inquisitoriale, che garantiva all'imputato che per un'accusa fossero – necessarie le deposizioni, concordi per tempo e luogo, di almeno due testimoni oculari. Egli sostenne che il fatto che i testi fossero tutti «singulares», cioè singoli, o unici, non inficiava le testimonianze, se l'accusato era «relasso», se cioè aveva già precedentemente abiurato, poiché «è regola del diritto che chi è colpevole una volta, si presume sempre colpevole in questo genere di colpe». Anche le testimonianze contraddittorie di un testimone, estorte con la tortura, dovevano essere valutate secondo che fossero o meno «in favore della fede», tenendo per buona, dunque, la deposizione che accusava l'accusato, piuttosto che quella che lo scagionava[21].

Un dibattito tra storici medievisti e modernisti si presenta dunque quanto mai fecondo, come dimostra anche l'intervento di Andrea Del Col che, anticipando il proprio libro, tenta in base agli attuali studi di tratteggiare una storia di

---

[17] Per la «vigilanza su ogni dettaglio procedurale» dell'Inquisizione romana si veda J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p 98 (traduzione italiana ampliata di *The Prosecution of Heresy: Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton, N. Y., University of New York, 1991).

[18] PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 203.

[19] ELISEO MASINI, *Il manuale degli inquisitori ovvero Pratica dell'officio della Santa Inquisizione*, Milano, Xenia, 1990, p. 249.

[20] G. BIONDI, *Le lettere della Sacra Congregazione romana del Santo Ufficio all'Inquisizione di Modena: note in margine a un regesto*, in «Schifanoia», 4, 1987, p. 97.

[21] RICCI, *Il sommo inquisitore*, cit., pp. 212-217.

lunga durata, dal medioevo all'età contemporanea, dei rapporti tra differenti tribunali della fede. Contro una consolidata storiografia che vede un'inquisizione centralizzata e potente almeno per l'età moderna, Del Col affronta la questione degli elementi di continuità e di discontinuità sostenendo che in Italia vi fu, in realtà per un lungo periodo anche dopo il periodo medievale, una pluralità di giudici di fede, dall'inquisitore diocesano, al vescovo, al nunzio apostolico, all'inquisitore della capitale di Stato. Già anni fa Del Col osservava che «la pluralità dei giudici competenti non è d'altra parte una caratteristica della repressione dell'eresia»; è una pluralità che si ritrova nella censura libraria, nei tribunali dello Stato Pontificio e, «più in generale, nell'amministrazione della giustizia in Europa in età moderna»[22]. L'immagine del Sant'Uffizio come tribunale eccezionale, di notevole modernità nell'organizzazione burocratica e nell'accentramento, che «aveva conquistato per conto suo un potere straordinario e si era radicat[o] stabilmente nel sistema di governo ecclesiastico»[23], contrapponendosi al modello vescovile di riforma, andrà forse ridimensionata. L'itinerario non fu probabilmente così lineare, l'intreccio di giurisdizioni e sovrapposizioni di competenze resero forse più difficile e meno "moderna" di quanto s'immagini l'azione inquisitoriale, e la celebrata "mitezza" fu forse anche frutto di disfunzioni. Nomine pontificie di commissari speciali, poteri straordinari ai vescovi, facoltà di assolvere i dissidenti che si presentassero "spontaneamente" rendono il quadro assai più variegato. Sarebbero, ad esempio, ancora tutti da approfondire i rapporti tra il Sant'Uffizio e la Penitenzieria Apostolica, in quanto Tribunale di foro interno (l'ambito della confessione e della penitenza) ed esterno (l'ambito della giustizia). «É sempre esistito un rapporto fra i due Tribunali, ma mentre il Sant'Uffizio reprime gli errori contro la fede e condanna gli eretici, la Penitenzieria assolve, condona e dispensa gli oratori che spontaneamente si rivolgono ad essa con la supplica», scrive Filippo Tamburini, studioso dell'Archivio di questo tribunale[24]. La Penitenzieria, infatti, rilasciava, ma a pagamento, lettere di assoluzione per casi riservati, e «talvolta grazie ad esse si era autorizzati a revocare apostasia, eresia o superstizione nelle mani di un confessore. Ed erano concessioni utilizzabili anche da chi fosse stato già convocato o catturato da un inquisitore o da un vescovo, e addirittura da chi fos-

[22] A. Del Col, *L'Inquisizione nel Patriarcato e diocesi di Aquileia. 1557-1559*, Trieste, Edizioni dell'Università di Trieste, 1998, p. CXLIII.

[23] Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 135.

[24] F. Tamburini, *Ebrei, saraceni, cristiani. Vita sociale e vita religiosa dai Registri della Penitenzieria Apostolica (secoli XIV-XVI)*, Milano, Istituto di Propaganda Libraria, 1996, p. 13.

se ricaduto nell'errore dopo l'ammonizione»[25]. Un sistema che, com' è noto, autorizzò i protestanti ad accusare questa istituzione pontificia di corruzione e di immoralità, definendo il tribunale "Princeps publicanorum papae", accusa d'altra parte non dissimile da quella lanciata dal cardinal Ercole Gonzaga nel 1544, che lo chiamò «officina di sceleraggine» e ne chiese inutilmente la riforma[26].

Su questa diversificazione delle strategie repressive da parte della Chiesa, mediate ed adattate alle diverse realtà politiche, interviene anche Lucia Felici, in particolare per quel che riguarda la repressione dell'eresia durante l'occupazione francese del Piemonte tra il 1539 e il 1559. L'istituzione di un «tribunale della fede» civile come il Parlamento di Torino stabilisce nella realtà italiana un'anomala tradizione "gallicana" e di controllo dell'inquisizione da parte dello Stato, differente anche dal caso veneziano, tradizione che i sovrani sabaudi avevano custodito fin da metà Quattrocento. Se questo non significò un comportamento più mite nella repressione, ché il Parlamento non lesinò condanne a morte e confisca dei beni, è interessante che il crimine di eresia non fosse considerato tanto una questione di "fede", ma di "lesa maestà". Si tratta di una interessante testimonianza che i "tribunali della fede" laici non ottenevano gli stessi risultati dei tribunali ecclesiastici. Oltre al fatto che tra i magistrati sovente si trovavano simpatizzanti della causa protestante, anche i calcoli politici, nel mutare delle alleanze, modificarono i comportamenti sia dei sovrani sabaudi, sia dello stesso Parlamento francese, e gli interventi di stati protestanti come le città svizzere o i principi tedeschi a volte attenuarono le persecuzioni o resero «non particolarmente incisiva» l'azione parlamentare.

Se il Sant'Uffizio fu un tribunale che perseguiva le questioni di coscienza, era inevitabile, inoltre, che s'intrecciasse con l'istituzione sacramentale che nella Chiesa si occupava per antonomasia della coscienza, cioè la confessione, un argomento ampiamente affrontato dalla più recente storiografia. Il ricorso ai confessori da parte dell'inquisizione era già presente nel medioevo, ma «la questione divenne ben altrimenti rilevante davanti alle dimensioni assunte dal dissenso religioso nell'Europa del Cinquecento»[27]. Il segreto del confessionale,

---

[25] G. ROMEO, *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, La città del sole, 1997, p. 33.

[26] F. TAMBURINI, *La riforma della Penitenzieria nella prima metà del sec. XVI e i cardinali Pucci in recenti saggi*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 44, 1990, p. 121; sulle critiche alla Penitenzieria da parte dei cardinali "spirituali" cfr. anche M. FIRPO, D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età moderna e contemporeanea, 1984, II, pp. 280, 848.

[27] PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 242-243.

com'è noto, fu aggirato con gli editti di grazia di Giulio III nel 1550, e poi con una bolla di papa Paolo IV Carafa nel 1559. Il foro interiore e le penitenze spirituali non potevano, infatti, cancellare delitti di fede soggetti a tribunali esterni che non dovevano semplicemente «sodisfa[re] a Dio», ma «alla publica vendetta et alla sodisfattione della Repubblica», come stava scritto nel manuale del Masini[28]. Per ordine del confessore ci si presentava all'inquisitore. Era il cosiddetto privilegio della "spontanea comparizione", inizialmente riservato a coloro che si auto-denunciavano in seguito ad un "editto di grazia", ottenendo un blando castigo.

Elena Brambilla, in un denso intervento, ha analizzato alcuni punti centrali della procedura inquisitoriale in età moderna, in particolare per quel che riguarda appunto le «comparizioni spontanee», il problema della «segretezza» delle denunce, l'«assoluzione» dei «rei». Le procedure, ad un'attenta analisi, appaiono assai meno lineari di quanto fino a poco fa gli storici hanno giudicato. «I tribunali di fede operano secondo una logica opposta ai tribunali penali, e comune invece ai tribunali politici: entrambi mirano a reprimere il dissenso, non a punire delitti»[29]. Perciò l'assoluzione non è mai senza pentimento e senza pena, perciò denunce e auto-denunce "spontanee" sono in realtà coatte, perché partono dalla confessione, che diviene obbligatoria una volta all'anno, pena la scomunica, e dal sistema dei casi riservati.

Fu effettivamente, come sostiene Prosperi, una situazione di emergenza ad originare «la presa dell'Inquisizione sulla confessione»[30]? In realtà anche precedentemente, nel sistema penitenziale della Chiesa, attraverso i casi che i confessori non potevano assolvere ed erano riservati ai vescovi, i penitenti, incorsi in delitti che prevedevano la punizione del foro esterno, erano costretti a presentarsi di fronte al tribunale episcopale. Gli interrogatori sui peccati facevano emergere, dunque, i casi riservati, rendevano arduo il vincolo del segreto del confessionale, ma soprattutto ponevano il problema delle «circostanze», in altre parole la denuncia dei complici[31].

Si spiega, dunque, lo scarso entusiasmo con cui a volte i fedeli guardavano al sacramento della confessione, le forme di autodifesa da parte dei penitenti, che si rivolgevano frequentemente a confessori esterni alla parrocchia e che manifestavano diffidenza nei confronti di una pratica considerata tutto sommato

---

[28] Ivi, p. 235.

[29] *Infra*, p. 120.

[30] PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 242.

[31] E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 243-244.

pericolosa. «Le confession talvolta sonno causa de mille mali, che li confessori più volte non tengono segreto», sosteneva nel 1543 un maestro di Udine, Francesco milanese, esprimendo una convinzione diffusa quando il sacramento, sotto la spinta delle idee riformate, cominciò ad essere duramente criticato[32]. In seguito la rete dei parroci e delle parrocchie, per lo meno nel nord Italia, e l'obbligo della confessione pasquale con i conseguenti elenchi di inconfessi, diverrà il miglior supporto all'inquisizione e l'"indulgenza" della Chiesa nei confronti dei pentiti, secondo Elena Brambilla, fu un'arma temibile che creò un sistema di delazione e di controllo delle coscienze.

Se si guarda a questi sviluppi e a questi intrecci, effettivamente la storia dell'inquisizione perde del tutto oramai quel carattere di istituzione straordinaria, crudele, diabolica e malefica costruita nel passato, per rientrare in modo del tutto coerente nella storia della Chiesa e della società che la ospitò, attraverso una sorta di «pedagogia inquisitoriale» o di programma educativo che mescolava pietà e severità. Le motivazioni per cui, nel 1572, l'inquisitore Diego Gonzales considerava necessaria l'inquisizione in Galizia sono, in questo senso, illuminanti: «Se vi è una parte di questi regni che necessita dell'Inquisizione questa è la Galizia, poiché è una terra pronta a ricevere qualsiasi novità per non esserci quella religione che si ritrova nella Vecchia Castiglia. Non vi sono parrocchie, né persone letterate, né templi ben tenuti, né gente interessata ad ascoltare la messa e le prediche, né cosa alcuna che riguardi il culto divino e sono pieni di superstizioni. I benefici sono di così poca entità e poveri che non vi sono chierici sufficienti per tenere gli offici curati, né si ha speranza che se ne possano havere». In questo sfacelo della Chiesa costituita quale migliore rimedio dell'inquisizione «per guardarli che non cadano in errori»[33]?

Casi storici e casi letterari mostrano quanto un intreccio di «dolcezza e violenza» fosse reale: il grande inquisitore Michele Ghislieri, poi papa Pio V e papa santo, nel 1560 scriveva in difesa di un famoso carcerato, il predicatore valdese Gian Luigi Pascale. Il Pascale era «in una prigione molto umida, di maniera che li marcisse il letto»; bisognava migliorarne le condizioni «accioché il poverino possi conoscere che l'officio che si fa con lui si fa per carità, et non per danno di'l corpo, ma per la salute del anima». Ciò non toglie che l'impenitente «poverino» venisse poi condannato a morte e bruciato davanti a

[32] S. PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1997, p. 196.

[33] J. CONTRERAS, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia: poder, sociedad y cultura*, Madrid, Akal, 1982, p. 461.

Castel Sant'Angelo[34]. Il più memorabile di tutti gli inquisitori letterari, il «Grande Inquisitore» di Dostoevskij, perde la sua aura demoniaca e diviene una metafora dell'inquisitore-confessore quando, «vecchio quasi novantenne, alto e diritto, dal viso scarno, dagli occhi infossati», monaco e asceta consumato da anni di preghiere, confrontandosi con Cristo, presentatosi a Siviglia durante un «grandioso autodafé», gli dichiara il suo terribile amore per l'umanità: «Forse che non amavamo l'umanità, riconoscendone così umilmente l'impotenza, alleggerendo con amore il suo fardello e concedendo alla sua debole natura magari anche di peccare, ma però col nostro consenso?». Per questo amore, dunque, il grande inquisitore aveva preso sulle sue spalle tutto il peso della libertà che Cristo aveva dato agli uomini: «Tutti, tutti i più tormentosi segreti della loro coscienza, li porteranno a noi, e noi risolveremo ogni caso, ed essi avranno nella nostra decisione una fede gioiosa, perché li libererà dal grave fastidio e dal terribile tormento odierno di dovere personalmente e liberamente decidere»[35].

Un sistema, quello della confessione e dei casi riservati, che aveva le sue radici all'interno della Chiesa del medioevo e nel potere inquisitoriale dei vescovi, e che anche in questo caso si adatta e si trasforma in relazione ad una nuova e cogente realtà. Questo sistema peraltro funzionerà nei confronti di eterodossi, ma anche di ebrei, e per accuse di stregoneria, magia, bestemmia, comportamenti sessuali...

Sugli ebrei "eretici" è intervenuta Marina Caffiero, facendo uso del ricchissimo fondo relativo agli ebrei, conservato nell'Archivio del Sant'Uffizio romano. L'ampiezza di questo fondo inquisitoriale, da poco a disposizione degli studiosi, permetterà di periodizzare diversamente gli atteggiamenti antiebraici, o sovente miranti alla conversione coatta, della Chiesa, in crescita dal Seicento all'Ottocento piuttosto che in diminuzione. Mostrando come dalla condanna dei libri, il *Talmud* in particolare, si possa facilmente arrivare alla condanna delle persone, pur essendo un evidente paradosso l'"eresia" di non-cristiani, la Caffiero sottolinea come attraverso la categoria del *contemptus fidei* gli ebrei facessero parte della categoria degli eretici, «ma, soprattutto, in tale concetto poteva rientrare una serie infinita e allargabile a piacimento di comportamenti e di atteggiamenti definibili come anticristiani e di odio alla religione, da reprimere e punire, e di pertinenza esclusiva dell'Inquisizione romana». Nuovamente le

---

[34] A. PROSPERI, *Introduzione ai lavori*, in *L'Inquisizione e gli storici*, cit., p. 16.

[35] F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamàzov*, parte II, lib. V, *Il Grande inquisitore* (citato dall'ed. Milano, Corticelli, 1950, pp. 271-291). Per una bibliografia sul mito del Grande Inquisitore cfr. E. PETERS, *Inquisition*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1989, pp. 254 ss.

«regole» inquisitoriali manifestano adattabilità e flessibilità agli interessi del tribunale, ma soprattutto la censura dei libri ebraici mostra secondo la Caffiero che l'iniziativa resta saldamente in mano al Sant'Uffizio fino all'Ottocento e che la Congregazione dell'Indice agisce in consonanza. Non ci sarebbe dunque in questo caso quel conflitto all'interno della Chiesa tra queste due istituzioni descritto da Gigliola Fragnito nella *Bibbia al rogo*[36].

Molti degli interventi in questo Convegno, dunque, hanno rimesso in discussione alcuni risultati della più recente storiografia. Così Michaela Valente, per quel che riguarda l'immagine, oggi generalmente rifiutata, dell'Inquisizione come tribunale «sanguinario», «tirannico, ingiusto, crudele, atroce». La Valente ritorna sulla controversistica in Europa tra Cinque e Seicento per discutere se questa storiografia anti-inquisitoriale possa essere classificata esclusivamente come frutto di un anticlericalismo stereotipato. Assai interessante risulta l'analisi, ad esempio, della polemica anti-inquisitoriale in Inghilterra, dove i timori per una successione cattolica alla dinastia ebbero sempre la funzione di stimolare una produzione polemistica, che alimentò la "leggenda nera" associando libertà di coscienza e libertà dal giogo francese o romano. Altrettanto interessante l'uso politico della "terrificante immagine" che ritornò alla fine del Settecento anche in Italia con Beccaria, Pilati, Beccattini, per denunciare il ritardo culturale ed economico italiano.

Con la controrivoluzione in Italia, che seguì il periodo rivoluzionario del 1789, come ha mostrato Alessandro Guerra nel suo intervento su *Inquisizioni e dissenso in Italia al tempo della Rivoluzione*, le antiche ragioni di alleanza tra trono ed altare tornarono a farsi determinanti, con una nuova intesa tra inquisizioni di fede e inquisizioni di Stato soprattutto contro un più recente nemico: il giansenismo. Con una continuità sorprendente ritornò l'equazione fra nemico della fede e ribelle dello Stato e il potere inquisitoriale «come fondante la piena sovranità» dei monarchi. Ogni tentativo di riforma, della Chiesa come dello Stato, fu pesantemente ridimensionato attraverso l'equazione giansenista = giacobino. L'intervento del Guerra mi sembra dimostrare anche l'ormai avvenuto radicamento sia nei ceti dirigenti controrivoluzionari, sia nelle strutture inquisitorie dello Stato, oltre che nel clero italiano – un clero postridentino, tra l'altro, con oramai capacità di mobilitazione ed influenza culturale – di una "pedagogia inquisitoriale". «Mutuandolo dai "tribunali delle coscienze" – sostiene Guerra – le strutture inquisitorie dello Stato spronavano perciò allo "zelo di tener sempre vigili e pronte le pratiche e le esplorazioni per conoscere l'indole ed il carattere

[36] G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, 1997.

di ogni individuo"»[37], quasi a confermare alcuni recenti giudizi sull'Inquisizione e sul suo controllo sociale che, secondo Gigliola Fragnito, riuscirono «a plasmare alcuni dei "caratteri originali" ancora oggi evidenti nella [...] mentalità collettiva» degli italiani[38]; caratteri che Prosperi ha definito, con una certa durezza, «atteggiamenti come il nicodemismo e la sfiducia nella propria autonomia intellettuale, la finzione e il conformismo», poiché «le grandi domande teologiche, la ricerca analitica sui testi sacri, la libertà e il rischio della scelta morale, la responsabilità dell'individuo nei confronti della società erano aspetti che erano stati volutamente esclusi dal mondo religioso dei fedeli»[39]. E tuttavia il Guerra conclude con le armate rivoluzionarie francesi, di lì a poco arrivate in Italia, che riuscirono a travolgere questa strategia repressiva. Sembra quasi, in modo abbastanza sorprendente, ripresentarsi la narrazione di un famoso racconto di Edgar Allan Poe, *Il pozzo e il pendolo*, in cui la fantasia incandescente ed allucinata di Poe, nel descrivere un condannato dell'Inquisizione di Toledo, accoglieva tutti gli elementi della tradizionale "leggenda nera" – il mistero della procedura inquisitoriale, la tortura, il terrore e la morte – per giungere infine alla liberazione del prigioniero da parte dell'esercito napoleonico che occupava la città[40]. La Rivoluzione francese e l'età napoleonica hanno in entrambi i casi ancora la forza di cesura storica.

Forse la storia dell'inquisizione non si può allora esaurire nella ricostruzione del suo funzionamento istituzionale e nei modi del "disciplinamento" sociale, e anche agli storici moderni si propone un ripensamento e forse un «ineludibile» confronto con questa "leggenda nera", come sta avvenendo in qualche caso tra gli storici del Medioevo[41].

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI

---

[37] *Infra*, p. 216.

[38] FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 20.

[39] *L'inquisitore come confessore*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, a cura di P. Prodi, Bologna, 1994, citato in O. NICCOLI, *Disciplina delle coscienze in età tridentina*, in «Storica», III, 1997, p. 148.

[40] E. A. POE, *Racconti fantastici* (citato dall'ed. Milano, Garzanti, 1972, pp. 116-133).

[41] G. G. MERLO, *Il senso delle opere dei frati Predicatori in quanto "inquisitores haereticae pravitatis"*, in *Le scritture e le opere degli inquisitori* [Quaderni di storia religiosa, 9], Verona, Cierre, 2002, pp. 9-13, citato nell'intervento di Michaela Valente.

Problemi documentari dell'Inquisizione medievale in Italia

Pochissimi sono gli studi specificatamente rivolti alla molteplice e variegata produzione documentaria connessa con l'attività degli *inquisitores haereticae pravitatis a sede apostolica deputati* operanti nell'Italia del secondo e tardo medioevo. Non solo: in un importante volume pubblicato nel 1991 e dedicato a *struttura e geografia delle fonti scritte* dell'*Italia medievale* non esiste riferimento alcuno alla documentazione connessa e derivata dall'esercizio dell'azione inquisitoriale[1]. Poiché non è credibile che si tratti di un'omissione voluta (e, poi, perché mai voluta?), l'omissione rispecchia una situazione di fatto. L'inquisizione medievale e relativi documenti e fonti continuano a non attirare l'interesse dei medievisti italiani[2]. Per contro, rarità (preziosa) tra le rarità è quanto si ricava da un breve saggio di Mariano d'Alatri pubblicato sulla rivista «Collectanea Franciscana» del 1970[3]. Il lungo titolo, *Archivio, offici e titolari dell'Inquisizione toscana verso la fine del Duecento,* lascia intuire, soprattutto nella parola *archivio,* la straordinaria importanza del contributo documentario dello storico cappuccino: il quale, in verità, si era avvalso delle indicazioni archivistiche ricavabili da uno studio del 1933 realizzato da quel formidabile erudito che fu Gerolamo Biscaro[4]. Dopo alcune rapide pagine introduttive Mariano d'Alatri forniva la trascrizione integrale di «un inventario dell'archivio fiorentino dell'inquisizione»[5], fatto compilare nel 1334 dall'inquisitore Mino da San Quirico al proprio notaio «magister» Giovanni Bongie «per soddisfare alle

---

[1] P. CAMMAROSANO, *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte,* Roma, NIS, 1991, che pur sviluppa tre non brevi paragrafi sulle «scritture della Chiesa» (pp. 217-249) e fornisce i relativi supporti strumentali e orientamenti bibliografici (pp. 258-264).

[2] Cfr. G. G. MERLO, *Discorrendo di inquisizione «medievale» e «moderna»,* in «Bollettino storico vercellese», XXXI, 2002, pp. 5-20.

[3] M. D'ALATRI, *Archivio, offici e titolari dell'inquisizione toscana verso la fine del Duecento,* in «Collectanea Franciscana», XL, 1970, pp. 169-190, poi in ID., *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti,* I: *Il Duecento,* Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1986 (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, 31), pp. 269-295 [da cui qui si cita].

[4] G. BISCARO, *Inquisitori ed eretici a Firenze,* in «Studi medievali», n.s., VI, 1933, pp. 161-207.

[5] D'ALATRI, *Archivio, offici e titolari,* cit., pp. 278-288.

pressanti richieste del nunzio papale Ponzio»[6], incaricato per conto della Camera apostolica di condurre un'inchiesta sul non limpidissimo operato "finanziario" del frate Minore titolare dell'*officium inquisitionis* di Firenze. Tale inventario risulta trascritto nel volume 251 delle *Collectoriae* della Camera apostolica giacente presso l'Archivio Segreto Vaticano. Non importa qui entrare nel merito delle ragioni per le quali l'inquisitore, tra l'altro, dovette esibire e leggere, lunedì 31 gennaio 1334, al rappresentante del potere pontificio la «papiri cedula» poi ricopiata nel volume delle *Collectoriae* camerali. Piuttosto, importa chiarire il contenuto di tale «papiri cedula».

In primo luogo, frate Mino elenca quattordici «libri iuris canonici et civilis sibi resignati per bone memorie fratrem Petrum de Prato, dudum inquisitorem heretice pravitatis in Tuscia, predecessorem suum». Si trattava di un insieme librario che era stato acquisito e conservato dagli inquisitori nel corso del tempo – anzi da parecchio tempo: «iam sunt longa et longissima tempora» – per svolgere il proprio ufficio: in particolare, se ne erano serviti e se ne servivano i «sapientes» chiamati ad assistere l'inquisitore quando necessitava di un loro parere «super disputationibus et concertaminibus» inerenti all'attività inquisitoriale. I libri erano conservati in uno scrigno dotato di due chiusure. Ad essi si accompagnavano un libello contenente copia della «constitutiones papales et imperiales contra hereticos edite», sei originali di «privilegia sive littere papales cum bullis plumbatis pendentibus» e altre sparse lettere pontificie. Insomma, frate Mino da San Quirico aveva ricevuto dal suo predecessore frate Pietro da Prato gli strumenti giuridici e i diplomi atti a giustificare e guidare la propria attività: strumenti giuridici e diplomi che frate Pietro, a sua volta, aveva ricevuto dal suo predecessore. Il meccanismo di trasmissione di libri e documenti si riproponeva a ogni cambio di titolare dell'ufficio inquisitoriale. Ma l'archivio pervenuto a frate Mino da San Quirico conservava assai di più e, ai fini del nostro discorso, molto più interessante.

La seconda serie documentaria della «papiri cedula» del 1344 è costituita da numerosi «libri» strettamente derivanti dall'azione degli inquisitori. Dodici «libri» contenevano la registrazione delle «depositiones recepte contra hereticos in inquisitione Florentina» dai sette inquisitori che si erano succeduti e avevano preceduto frate Mino nell'ufficio inquisitoriale di *Tuscia* a partire dal 1275, cioè a partire da frate Guicciardino da San Geminiano. I dodici «libri depositionum» avevano ricevuto una sistemazione archivistica, poiché «de foris describuntur XII littere grosse per ordinem alphabeti» e per ognuno era stato annotato «quo

[6] D'ALATRI, *Archivio, offici e titolari*, cit., p. 269.

tempore factus et compositus est». La puntuale cura archivistica si estendeva ai sette «libri sententiarum», che raccoglievano in ordine cronologico le sentenze emanate da frate Mino da San Quirico e che erano segnati «deforis» con «littere grosse per ordinem alfabeti», e ai quattro «libri de papiro» che riportavano le «depositiones» ricevute da frate Giacomo da Lucca, contrassegnati ognuno con una lettera dell'alfabeto «per ordinem usque ad D». Degno di nota è che da questi ultimi quattro libri erano state estratte talune «depositiones» in due diversi «libri cum tabulis ligatis».

L'elencazione prosegue menzionando, uno per uno, altri venticinque libri, sulla cui varietà tipologica purtroppo non possiamo soffermarci in modo analitico. Tuttavia non è da trascurare la distinzione tra «libri ordinarii» e «libri extraordinarii»: distinzione che presenta difficoltà interpretative, anche se parrebbe che i primi riportassero quasi esclusivamente le «depositiones» e le sentenze e che i secondi contenessero copia di «citationes et fideiussiones et precepta et alie varie scripture». Da non trascurare sono ancora i segni esterni apposti per l'immediata individuazione del contenuto dei codici. Vediamoli. Il libro del processo fatto contro alcuni apostati di vari Ordini religiosi riporta «deforis» una «ymago, a cingulo supra, cuiusdam fratris»: il disegno di un frate a mezzobusto aveva una consapevole e precisa finalità manifestata dall'espressione «ad designandum quod ille liber solummodo factus est contra illos fratres et nihil aliud continet». Sul libro del processo contra il «dominus» Giovanni Machiavelli e altri «impeditores» dell'ufficio inquisitoriale è disegnata una «clavis» per indicare che «ipse liber specialiter et principaliter factus est contra ipsum dominus Iohannem Malchiavelli». Sulla coperta del libro contenente le procedure contro «ser» Lando da Gubbio, un tempo bargello di Firenze, «foris pictus est quidam ircus» (e c'è da chiedersi se la raffigurazione del «caprone» abbia una qualche valenza di pittura infamante).

Oltre ai cinquanta codici sinora menzionati, frate Mino da San Quirico ricevette dal suo predecessore «multi alii libelli, quaterni copiati et non copiati et scripture antique curie dicti officii, processum et actorum antiquorum habitorum contra hereticos, credentes, receptatores, fautores et defensores eorum». Si tratta di una memoria documentaria davvero cospicua, di cui l'inquisitore in carica e i successivi inquisitori potevano servirsi facilmente, essendo i vari pezzi individuabili in modo agevole mediante segnature o disegni particolari e talora non meno agevolmente consultabili. Da sottolineare in proposito la realizzazione di strumenti a metà tra il casellario giudiziario e lo schedario poliziesco che troviamo in un «liber cartarum pecudinarum». Esso era suddiviso in due parti: nella prima era contenuta la «tabula deponentium et punitarum et punitorum et

absolutorum sive condempnatorum inquisitionis Florentine», nella seconda la «tabula» corrispondente all'attività dell'inquisizione di Prato.

Queste sia pur sintetiche informazioni offrono un quadro di notevole organizzazione archivistico-documentaria dell'*offitium inquisitionis* di Firenze. Tuttavia c'è da chiedersi se e come ciò corrispondesse a una realtà inquisitoriale generalizzata oppure fino a qual punto costituisse un'eccezione. Sotto un altro punto di vista, c'è da chiedersi se e come la raggiunta efficienza archivistico-documentaria corrispondesse a una realtà ereticale a cui davvero occorreva opporre una così organizzata memoria scritta a fini giudiziario-repressivi. Tentare una risposta a siffatte questioni comporterebbe di inoltrarsi nel fragile e scivoloso terreno delle ipotesi; ma della storia dell'inquisizione medievale in Italia – in attesa della annunciata sintesi di Andrea Del Col – sappiamo poco e quel poco in maniera frammentaria. Limitiamoci pertanto ad alcune suggestioni problematiche.

Non sarebbe illegittimo pensare che la testimonianza del 1344 corrisponda a una fase di sistemazione organizzativa dell'ufficio inquisitoriale in Italia e fuori d'Italia, come altrimenti lascerebbero intendere alcuni coevi "manuali" quali, per esempio, il *De officio inquisitionis* composto nella *Lombardia inferior* o la *Practica inquisitionis heretice pravitatis* del noto – letterariamente sin troppo noto – frate Predicatore e inquisitore Bernardo Gui[7]. Per contro, altri inquisitori, agenti nella *Lombardia superior* al volgere dal XIII al XIV secolo, sembrano incontrare situazioni assai diverse. Per esempio, dai *quaterni racionum* dell'inquisitore frate Lanfranco da Bergamo, assai bene studiati da Marina Benedetti[8], ricaviamo la seguente significativa dichiarazione:

---

[7] Cfr. il classico studio di A. DONDAINE, *Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330)*, in «Archivum fratrum Praedicatorum», XVII, 1947, pp. 85-194 [rist. in ID., *Les hérésies et l'Inquisition. XIIe-XIIIe siècles*, Aldershot, Variorum, 1990], e, da ultimi, T. SCHARFF, *Schrift zur Kontrolle – Kontrolle der Schrift. Italienische und französische Inquisitoren-Handbücher des 13. und frühen 14. Jahrhunderts*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 52, 1996, pp. 547-584. R. PARMEGGIANI, *Un secolo di manualistica inquisitoriale (1230-1330): intertestualità e circolazione del diritto*, in «Rivista internazionale di diritto comune», 13, 2002, pp. 229-270; L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica inquisitoriale (XIII-XIV secolo)*, in *L'Inquisizione*, a cura di A. BORROMEO, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana 2003.

[8] M. BENEDETTI, *Le parole e le opere di frate Lanfranco (1292-1305)*, in *Le scritture e le opere degli inquisitori*, Verona, CIERRE, 2002 (Quaderni di storia religiosa, IX), pp. 111-182; EAD., *Frate Lanfranco da Bergamo, gli inquisitori, l'Ordine e la curia romana*, in *Praedicatores, inquisitores*, I: *The Dominicans and the Medieval Inquisition*. Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition, Roma, Istituto storico domenicano, 2004, pp. 157-204.

> Quando ivi Papiam ad faciendum officium inquisitionis .MCCLXXXII. non inveni aliquid pertinens ad ipsum officium nec unum scriniolum cum libris officii.

Il frate Predicatore porrà comunque rimedio a tale stato di desolazione:

> Emi ego frater Lafranchus unam domum, quia officium ullam habebat (...); item fecit fieri cellam, lectum cum materacio et coopertoria, discum, banchum et archibanchum cum aliis ad cellam pertinentibus, que omnia dimissi inquisitori.

All'inquisitore che a lui sarebbe succeduto dopo più di due decenni, nel 1305, frate Lanfranco lascia non soltanto una sede decorosa e arredata, ma pure «omnes libri officii», «multi libri de erroribus hereticorum et alios ad refellendum errores» e «omnia privilegia officii», compresi due recentissimi privilegi ricevuti da Benedetto XI. Per altro, nel corso del suo mandato frate Lanfranco acquista spesso quaderni e pergamene per l'attività scrittoria dei notai che registrano «processus et acta officii», «privilegia et consultationes», «privilegia, consilia et plura alia». Non manca pure la compilazione di una «tabula Pergami officii», che con tutta probabilità è da considerarsi un *liber* analogo a quello che sarà in possesso di frate Mino da San Quirico con riferimento agli *officia inquisitionis* di Firenze e di Prato. Sembrerebbe che sul finire del XIII secolo gli inquisitori mostrino una particolare cura nei confronti della documentazione connessa al loro ufficio e al valore di memoria poliziesco-giudiziaria che essa aveva. Ma tale constatazione dipende dagli inevitabili condizionamenti delle fonti[9] a noi pervenute oppure indica una evoluzione nel modo di esercitare l'ufficio inquisitoriale?

Se rivolgiamo l'attenzione al *dossier* relativo all'*affaire* Armanno Pungilupo, elaborato sullo scorcio del XIII secolo, vediamo come i frati Predicatori titolari dell'ufficio inquisitoriale di Ferrara riuscissero a raccogliere e a ordinare testimonianze estratte dagli *acta inquisitionis,* giungendo infine a redigere una

[9] Esula dall'impianto e dagli intendimenti di questo breve contributo il riferimento alle "fonti letterarie" in quanto possibili testimoni della presenza ereticale e dell'azione inquisitoriale: su cui invece si veda T. SCHARFF, *Die Inquisition in der italienischen Geschichtsschreibung im 13. und frühen 14. Jahrhundert,* in *Bene vivere in communitate. Beiträge zum italienischen und deutschen Mittelalter,* a cura di T. Scharff e T. Behrmann, Münster-New York-München-Berlin, Waxmann, 1997, pp. 255-277.

sorta di "libello"[10] da presentare al papato per la soluzione definitiva dell'incomponibile contrasto con i canonici della cattedrale ferrarese circa la *santità* o la *ereticità* dell'uomo morto in Ferrara nel dicembre 1269 e ivi sepolto nella chiesa maggiore. Il "libello" inquisitoriale dimostra in modo incontrovertibile come i titolari dell'*offitium haereticorum* conservassero i propri «atti» e fossero in grado così di risalire agli «atti» di coloro che li avevano preceduti a partire dal 1270 – anno in cui si aprono le procedure per il processo *post mortem* ad Armanno Pungilupo – come di procurarsi copie di «atti» di uffici inquisitoriali di altre città gestiti da frati sia del proprio Ordine sia dell'Ordine dei Minori.

Pur senza averne mai fatto cenno esplicito, si sta profilando l'importanza del ruolo e della funzione svolti da una insostituibile categoria di «officiales officii inquisitionis», ossia i notai: a proposito dei quali è sorprendente rilevare come nel più o meno recente fiorire di studi sul notariato, per quanto è a mia conoscenza, non esistano ricerche specifiche[11]. Non intendo certo ovviare in questa sede a siffatta lacuna. Mi limiterò a ricordare che anche soltanto dal punto di vista della conservazione e trasmissione degli «atti» inquisitoriali un discorso sui notai sia centrale. Ne parlerò brevemente tra poco.

Dalle sintetiche notazioni fatte a proposito degli uffici inquisitoriali di Ferrara, di Pavia e di Firenze emerge come la produzione documentaria dei giudici delegati alla repressione giudiziaria antiereticale nell'Italia del pieno e tardo medioevo dovette essere di notevoli dimensioni. Eppure se ne è conservata una parte ridottissima. Il discorso si sposta inevitabilmente alla storia degli archivi degli Ordini mendicanti, sui quali non manca una bibliografia più o meno recente, più o meno abbondante[12]. Ciò che manca sono contributi specifici intorno

---

[10] Se ne trova la trascrizione in G. ZANELLA, *Itinerari ereticali: patari e catari tra Rimini e Verona*, Roma, ISME, 1986, pp. 48-102, con la *errata corrige* in ID., *Hereticalia. Temi e discussioni*, Spoleto, CISAM,1995, pp. 225-229; ma sul "libello" vedi ora l'importante contributo di M. G. BASCAPÈ, "*In armariis officii inquisitoris Ferrariensis". Ricerche su un frammento inedito del processo Pungilupo*, in *Le scritture e le opere degli inquisitori*, cit., pp. 31-110.

[11] Importanti suggestioni di studio sulla molteplice attività dei notai nel basso medioevo sono nell'innovativo volume *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*, a cura di R. Michetti, Milano, Giuffré, 2004 (Studi storici sul notariato italiano, XII).

[12] Si vedano, da ultimo, D. PUNCUH, *Cartulari monastici e conventuali: confronti e osservazioni per un censimento*, in *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale del basso medioevo (secoli XIII-XV)*, a cura di G. Avarucci, R.M. Borracini Verducci, G. Borri, Spoleto, CISAM, 1999, pp. 341-380; A. BARTOLI LANGELI, M. D'ACUNTO, *I documenti degli Ordini mendicanti*, ivi, pp. 390-415.

alla documentazione inquisitoriale che doveva essere conservata presso i conventi nei quali agivano gli *inquisitores haereticae pravitatis.* Quando si riesce ad avere qualche dato, la parola più usata in proposito è "dispersione". Dobbiamo prenderne atto: gli "archivi" degli uffici inquisitoriali, gestiti in Italia da frati Predicatori e frati Minori, più non esistono e, nei casi più fortunati, a noi ne sono pervenuti frammenti o singoli pezzi. Le ragioni sono tantissime, per quanto si può intuire. Ma si impone la necessità di andare al di là delle intuizioni e percorrere faticosissimi cammini: nella piena consapevolezza che essi per lo più porteranno a scoprire i motivi, per dir così, di una *assenza,* porteranno ad avere la certezza di perdite definitive.

Non è caso che a proposito «d'un archivio così ricco e ordinato», quello degli inquisitori fiorentini, Mariano d'Alatri parli, al termine del ricordato saggio del 1970, della «rovina» dello stesso archivio precisando che «esso andò completamente distrutto, non dalle fiamme di un rogo liberatore acceso dai pavidi epigoni degli inquisitori, ma dall'acqua»[13] dell'Arno, che scorreva e scorre assai vicino al convento di Santa Croce di Firenze, dove l'insieme dei «libri» elencati nel 1344 era conservato (non sappiamo sino a quando). C'è ragione di ritenere però che il materiale librario e documentario della stragrande maggioranza degli archivi dell'inquisizione medievale sia andato distrutto o disperso per tanti altri motivi e in tempi difficili da precisare. Per l'Italia centro-settentrionale un momento determinante dovette avvenire durante il governo napoleonico: momento di soppressione sia degli Ordini religiosi, in particolare "mendicanti"[14], sia dei tribunali del «sant'Uffizio» (là dove erano ancora in funzione)[15]. Se così è, ne consegue l'opportunità di intraprendere percorsi di ricerca che prevedano una piena collaborazione tra medievisti e modernisti: per indagini comuni che chiariscano le vicende e i destini della documentazione inquisitoriale non solo di età moderna[16], ma anche di età medievale[17]. Se ne potranno

[13] D'ALATRI, *Archivio, offici e titolari*, cit., p. 275.

[14] Quali risultati positivi possa dare una ricerca archivistica che muova dalla documentazione relativa a enti «medicanti» prodotta al tempo delle «soppressioni» si ricavano, per esempio, dalle ricerche di A. PIAZZA, *I frati e il convento di San Francesco di Pinerolo (1248-1400),* Pinerolo, Parlar di storia, 1993, pp. 46-55, 73-86.

[15] Sintetiche informazioni in G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna,* Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 110-118, 132 s.

[16] Cfr. *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche,* a cura di A. Del Col, G. Paolin, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1991 (Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 19); A. DEL COL, *Strumenti di ricerca per le fonti inquisitoriali in Italia nell'età moderna,* in «Società e storia», 75, 1997, pp. 143-167; *L'apertura degli Archivi del Sant'Uffizio Romano,* Roma, Accademia nazionale dei Lincei,1998 (Atti dei Convegni Lincei, 142).

trarre pure dati di assoluto rilievo giungendo finalmente a precisare, in primo luogo, dove, quando e in quale misura la documentazione medievale sia confluita e sia stata conservata negli archivi dell'Inquisizione moderna e, in secondo luogo, se, perché e come gli inquisitori moderni si siano avvalsi degli «atti» dei loro antenati medievali.

Al di là delle questioni dei rapporti tra le *due* inquisizioni, medievale e moderna, pare assai probabile che parte degli *acta officii inquisitionis* medievale si sia trasmesso attraverso gli archivi dell'inquisizione moderna, condividendone il destino di conservazione o di dispersione o di distruzione. Tuttavia, altri sono i canali attraverso cui si sono conservati e ci sono pervenuti documenti degli *inquisitores haereticae pravitatis a sede apostolica deputati.* Questi canali dipendono soprattutto dal carattere pubblico dell'azione inquisitoriale e dalle conseguenze patrimoniali di talune decisioni giudiziarie degli inquisitori. Esemplare al riguardo può essere riferirsi al *Liber sententiarum hereticorum communis Urbisveteris exemplatus manu Orvetani, Uguitionis et Rainaldi Boncontis notariorum tempore capitanerie viri nobilis domini Guidi Cheris de Gallutiis.*[18] Si tratta di un codice pergamenaceo del XIII secolo, per secoli conservato nell'Archivio storico del Comune di Orvieto (oggi allogato presso il locale Archivio di Stato)[19]. Esso contiene il testo di sessantasette sentenze emanate nel biennio 1268-1269 da due frati Minori «inquisitores heretice pravitatis in civitate Urbevetana et provincia Romana». Le sentenze sono pressoché tutte di condanna con pesanti effetti sul piano politico-istituzionale e patrimoniale. Nella maggior parte i condannati vennero privati di «cuncti honores temporales et officia publica ac omnis actus legitimus» (con estensione a «filii et nepotes usque in secundam generationem»). I loro beni «mobili e immobili» furono sottoposti a confisca e passati alla Chiesa romana e al comune di Orvieto per essere messi all'incanto. Tutti i «contractus venditionis, donationis, permutationis, impignorationis, alienationis et cuiuscumque generis oblationis de bonis suis» stipulati

[17] Pionieristico e, pressoché unico, è lo studio di A. Biondi, *Longa durata e microanalisi nel territorio di un Ufficio dell'Inquisizione,* in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento / Jahrbuch des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trent», VIII, 1982, pp. 73-90.

[18] Esso ha avuto una recente trascrizione a opera di Egidio Bonanno, *Liber inquisitionis,* in M. d'Alatri, *L'inquisizione francescana nell'Italia centrale del Duecento,* Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1996 (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, 49), pp. 209-338.

[19] L. Riccetti, *Archivio di Stato. Liber inquisitionis,* in *Chiese e conventi degli Ordini mendicanti in Umbria nei secoli XIII-XIV. Inventario delle fonti archivistiche e catalogo delle informazioni documentarie. Archivi di Orvieto,* a cura di M. Rossi Caponeri, L. Riccetti, Perugia, Regione Umbria, 1987, pp. 85-100.

«a tempore commissi criminis» (crimine d'eresia, s'intende) furono dichiarati di nessun valore.

Ecco allora come ben si giustifichi il titolo originale del codice che riporta non il nome degli inquisitori, bensì quello dei notai che avevano «exemplatus» il *Liber sententiarum* e del capitano che allora reggeva la massima carica comunale. Chi avrebbe conservato la memoria di atti emanati sì da un giudice ecclesiastico, ma aventi gravissime e decisive ricadute nella vita civile e nei rapporti economici della popolazione di Orvieto? La memoria era conservata dall'ente comunale e dai notai. D'altronde, questi ultimi erano particolarmente coinvolti tanto per la diretta collaborazione "documentaria" con i titolari dell'*offitium inquisitionis,* quanto per le conseguenze delle condanne degli inquisitori nella loro attività professionale quotidiana per lo più fatta di redazione di «contractus», cioè atti patrimoniali. È forse anche possibile che i notai tenessero copia degli atti stilati nella funzione di «officiales» dell'inquisizione[20]. Per altro verso, nell'ideologia coercitiva e nelle sistemazioni giuridiche dell'inquisizione si pervenne a definire «officialis officii inquisitionis» il detentore della più alta magistratura locale («potestas et quilibet rector»)[21]. La superiorità e l'invasività della giurisdizione inquisitoriale hanno effetti moltiplicatori in ambito documentario:[22] una giurisdizione la cui normativa prevedeva il più ampio coinvolgimento dei detentori del potere temporale a livello non solo operativo, ma anche economico.

A livello economico e finanziario l'attività degli inquisitori[23], soprattutto a partire dalla metà del XIII secolo, ha risvolti importanti, tra l'altro, a seguito

---

[20] Si veda in proposito la vicenda dei «quaterni imbrivaturiarum» di Bertamo Salvagno notaio in Milano illustrata da M. BENEDETTI, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo,* Milano, Edizioni Biblioteca francescana, 1998, pp. 11 sgg., 109 sgg..

[21] *Il «De officio inquisitionis». La procedura inquisitoriale a Bologna e Ferrara nel Trecento,* a cura di L. PAOLINI, Bologna, Editrice universitaria bolognina, 1976, pp. 16 («Secundus officialis post inquisitorem est vicarius inquisitoris»), 17 («Tertius officialis est cruce signatus»), 18 («Quartus officialis est potestas et quilibet rector»), 30 («Ultimo officiales officii inquisitionis sunt notarii, officiales et servitores»).

[22] Un settore documentario particolare (e poco studiato) è dato dalle norme antiereticali o proinquisitoriali nella legislazione pubblica di comuni, signorie e principati della penisola italiana. Si vedano, però, A. PADOVANI, *L'inquisizione del podestà. Disposizioni antiereticali negli statuti cittadini dell'Italia centro-settentrionale nel secolo XIII,* in «Clio», 21, 1985, pp. 345-393; T. SCHARFF, *Häretikerfolgung und Schriftlichkeit. Die Wirkung der Ketzergesetze auf die oberitalienische Kommunalstatuten in 13. Jahrhundert,* Frankfurt am Main, Peter Lang, 1996.

[23] Si veda, in generale, L. PAOLINI, *Le finanze dell'inquisizione in Italia (XIII-XIV sec.),* in *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII-metà XIV),* Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, 1999, pp. 441-481, e, in particolare, M. BENEDETTI, *Le*

della confisca dei beni di coloro che venivano giudicati eretici. Le testimonianze pervenute sono molte. Esemplare al riguardo è il *Liber depositorum, venditionum, emptionum et aliorum variorum contractuum factorum per fratres Minores in civitatibus Padue et Vicencie,* che raccoglie atti patrimoniali compresi tra gli anni 1263 e 1302[24]. Si tratta di un *dossier* documentario fatto redigere «a sostegno delle accuse mosse» dal comune di Padova, unitamente al vescovo locale, «presso Bonifacio VIII circa l'operato dell'inquisizione affidata allora ai frati Minori nella Marca Trevigiana»[25]: documenti notarili dunque per denunciare comportamenti di frati Minori, inquisitori e non, ritenuti illeciti. E «il quadro di illeciti che ne risultò ha i contorni – scrive Antonio Rigon – di un vero e proprio "affaire": tangenti, interessi privati, indebite pressioni e minacce, operazioni truccate, che coinvolgevano non solo gli inquisitori, ma anche ministri provinciali, guardiani, custodi, semplici frati, sono portati alla luce senza reticenze»[26]. La "fortunata" circostanza patavina – fortunata ovviamente sul piano documentario – suggerisce la necessità di spogli sistematici di fondi archivistici di enti ecclesiastici e religiosi variamente coinvolti nelle vicende dei beni confiscati «occasione haereticae pravitatis» e messi in vendita: un lavoro che si preannuncia certamente lungo e difficile.

Altrettanto lunghe e difficili saranno le indagini relative alla documentazione prodotta a seguito della collaborazione tra inquisitori e ordinari diocesani, agli inizi del Trecento resa obbligatoria e regolata con la *Multorum querela* del concilio di Vienne[27], poi raccolta nelle cosiddette *Clementine*[28]: collaborazione imposta anche a seguito delle numerose irregolarità rinvenute soprattutto nella gestione finanziaria degli inquisitori appartenenti ai frati sia Minori sia Predi-

---

finanze dell'inquisitore, in *L'economia dei conventi dei frati Minori e Predicatori fino alla metà del Trecento,* Spoleto, CISAM, 2004, pp. 363-401.

[24] *Il «Liber contractuum» dei frati Minori di Padova e di Vicenza (1263-1302),* a cura di E. BONATO con la collaborazione di E. Bacciga, Roma, Viella, 2002 (Fonti per la storia della Terraferma veneta, 18). Su tale compilazione documentaria cfr. A. VAUCHEZ, L. PAOLINI, *In merito a una fonte sugli* excessus *dell'inquisizione medievale,* in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXIX, 2003, pp. 561-578.

[25] A. RIGON, *Conflitti tra comuni e Ordini mendicanti sulle realtà economiche,* in *L'economia dei conventi dei frati Minori e Predicatori*, cit., p. 341.

[26] A. RIGON, *Frati Minori, inquisizione e comune a Padova nel secondo Duecento,* in *Il «Liber contractuum»*, cit., pp. XVII s.

[27] *Conciliorum oecumenicorum decreta,* a cura di G. Alberigo *et alii,* Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1973, pp. 380-382.

[28] *Corpus iuris canonici,* a cura di A. Friedberg, II, Leipzig, ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1879, coll. 1181 s.

catori. Pertanto a partire dal secondo decennio del XIV secolo «atti» inquisitoriali possono essere rinvenibili negli archivi diocesani e, con una certa probabilità, in quei particolari "libri" che oggi vanno sotto in nome di "registri vescovili"[29], dove gli ordinari diocesani sin dal Duecento facevano registrare, appunto, i loro atti relativi alla sfera sia spirituale sia temporale. Ma qui si apre un altro capitolo su cui si sa poco: e non solo in merito alla documentazione. Il lavoro di ricerca documentaria e testuale è ancora molto: altrettanto numerose e ricche sono le prospettive di indagine che ne derivano o, meglio, ne deriveranno. Oltre a ciò che si intravede nei dati sinora forniti e nelle relative considerazioni, basti pensare a quanto emerge da un importante e utilissimo volume su *Texts and the Repression of Medieval Heresy* del 2003, ideato e curato da Caterina Bruschi e Peter Biller[30]. Esso dimostra come occuparsi di fonti e documenti non sia mero esercizio erudito, anche se senza erudizione non esiste né esisterà ricerca storica su eretici e inquisitori.

GRADO GIOVANNI MERLO

[29] Su cui il recente *I registri vescovili dell'Italia settentrionale (secoli XII-XV)*, a cura di A. Bartoli Langeli, A. Rigon, Roma, Herder, 2003 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 72).

[30] *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, a cura di C. Bruschi, P. Biller, York, York Medieval Press, 2003 (York Studies in Medieval Theology, IV).

Bernard Gui, Peter Zwicker, and the geography of *Valdismo* or *Valdismi*

Over the last thirty years, our picture of the two major heretical sects of the middle ages, Catharism and Waldensianism, has been dismantled. That is to say, modern historians have questioned the degree to which these movements possessed unity, coherence, continuity and identity. The intellectual quality of the questioning has varied enormously. On the one hand, the books in which Grado Merlo suggested substituting *Valdismi* for *Valdismo* are great works, masterpieces combining acute historiographical criticism and brilliant critical analysis of texts[1]. On the other hand, the recent attempt by the Australian historian Mark Pegg to demolish the identity of Catharism rests heavily on igoring the counter-evidence[2]. Regardless of quality, however, much modern scholarship pushes in broadly the same direction: towards the dismantling of Catharism and Waldensianism.

In the case of *Valdismo*, among the many things which are involved, I wish to concentrate on the question of geographic dispersion. Older conventional histories paraded evidence of heretics called 'Waldenses' ranging from northern Germany to southern Italy. The emphasis placed in modern scholarship upon the autonomous local character of intensely regional communities of heretics labelled 'Waldenses' implicitly calls into question the notion of unity and single identity in such a large movement. This joins hands with an emphasis found among some historians of heresy in the English-speaking world. In their works the critical reading of medieval Catholic authors has usually been driven by the notion that medieval Catholic authors tended to *exaggerate*. Where there were heretical movements they exaggerated their size, and, where they were many movements, they saw them as forming some large, undefined and evil

---

[1] G. G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali: itinerari e proposte di ricerca*, Turin, Claudiana, 1984; *Valdesi e valdismi medievali II. Identità valdesi nella storia e storiografia: studi e discussioni*, Turin, Claudiana, 1991. See the discussion in P. BILLER, *Goodbye to Waldensianism?*, «Past and Present» 192, 2006, pp. 3-33.

[2] M. G. PEGG, *The Corruption of Angels: The Great Inquisition of 1245-1246*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2001. The review by Peter Biller points out the omissions, in «Speculum» 78, 2003, pp. 1366-1370.

conspiracy directed against the Church. Ergo, if medieval Catholic authors exaggerated, the critical modern scholar should take the texts they produced, and, in order to get at the truth, he or she should counter-balance the distortion, *minimising* what is there.

My particular interest in the inquisitors Bernard Gui and Peter Zwicker should be set against this background. The two men lived and worked in the middle of the line that stretches from Valdes in Lyons in the late 12th century to Piedmont in the 1530s. They themselves are separated by eighty or ninety years: Gui worked as an inquisitor in the earliest years and Zwicker in the last years of the 14th century. And they are separated by language and geography. Gui worked in southern France, interrogating French-speaking heretics, while Peter Zwicker worked exclusively among German-speaking heretics. Both Gui and Zwicker were very intelligent and capable inquisitors: we must recognise a category which is not a moral category, the inquisitor who is very good as an inquisitor. Both men interrogated heretics who were labelled 'Waldenses'. And the inquisitorial activities of both men have left a lot of texts, on the one hand records of sentences or depositions, on the other hand descriptive or polemical writing relating to the Waldensians. We are encouraged, therefore, to use these texts to help with the modern debate about *Valdismo*. Their texts certainly bear upon heretics who use the same name, and they relate to something whose organisation and teaching has many elements in common. What happens, however, if we ask a geographical question. How do their inquisitorial texts bear upon geography? Do they show direct links between French and German Waldensians? Above all, do they show Bernard Gui's and Peter Zwicker's awareness of a regious movement, *Valdismo*, that is dispersed over a large part of Latin Christendom, including French, German and Italian linguistic areas?

The short answer is 'no': they do not. The direct testimonies of Gui's and Zwicker's interrogations provide no evidence about links between communities. The same negative appears when we turn to these inquisitors' more literary production. In his formal description of the Waldensians, in his inquisitor's handbook, Bernard Gui does not provide an account of international dispersion. At one point his silence is emphatic. Several earlier texts suggest international meetings in general chapters, two connecting Germany and Lombardy, one connecting Germany, Lombardy and Provence. But when Gui describes general chapters, he says nothing about this. Arranged chronologically, these texts could suggest a pattern, that is, that these general chapters took place earlier, but that by Bernard Gui's time they had died out. Similarly Peter Zwicker. In a polemical treatise he wrote in 1395 against the Waldensians, he provided a cartography

of Waldensians - where they were, and where they were not, listing many regions and countries. But these countries are all German-speaking regions. Nowhere is there France or Italy. It seems that although they interrogated people called 'Waldenses', these two very experienced and acute inquisitors envisaged their Waldensians in each case as a linguistically and geographically confined group. And their silence suggests they did not envisage a geographically wider dispersion of a movement which had the single identity 'Waldensian'. From the point of view of this specific geographical question and the wider debate, Bernard Gui and Peter Zwicker are on the side of *Valdismi*.

I need to recall here the truth-claims and rhetoric of the prose used by modern historians. Here is one example. As is well known, there is among inquisitors' accounts a general but geographically specific statement of Waldensian inhabitation of the valleys, made in 1307[3]. Set this beside the statement made by the English historian Euan Cameron. 'By the 1330s ... support for the movement was well established in the Piedmontese valleys'[4]. This obviously a true statement. However, if it is put forward within the context of a *discussion of the antiquity of inhabitation of the valleys*, it can become a misleading statement, one which will deceive any reader who is unaware of the 1307 statement. With this example in mind, let us turn back to our two inquisitors. We could produce this sentence. 'There is no explicit evidence of international *Valdismo* in the extensive inquisitorial and literary texts produced in the 14th century by Bernard Gui and Peter Zwicker'. This statement appears to be true. But is it at the same time misleading?

In the following discussion I am going to examine more closely the geography that is found and the geography that is not found in these two inquisitors. First, I shall describe them and their texts more fully, secondly I shall look at geography in the records of their inquisitions, and then thirdly I shall look at geography in the literary texts they produced.

---

[3] «Ego Fr Franciscus habui necesse emere equos sine quibus inquisitio non potest fieri convenienter in partibus Pedemontis propter loca multum distancia et periculosa in quibus habitant heretici et Valdenses, qui habitant in vallibus que sunt sub districtu d. Regis Roberti, d. Delphini, d. principis Achaye, d. Marchionis Salutiarum et dominorum de Lucerna»; G. BISCARO, *Inquisitori ed eretici Lombardi*, «Miscellanea di Storia d'Italia», 19, 1922, p. 545.

[4] E. CAMERON, *The Reformation of the Heretics: The Waldenses of the Alps 1480-1580*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 152.

First, the inquisitors themselves. Bernard Gui was born in 1261 or 1262, in the diocese of Limoges[5]. He became a Dominican in 1279, was prior of four different Dominian houses between 1294 and 1307, and also taught logic and theology. Between 1307 and 1323 he was intermittently active as an inquisitor in Toulouse, also between 1316 and 1319 Procurator General of the Dominican Order, a post which involved him sometimes in vists to or residence at the papal curia in Avignon. In 1323 he was nominated bishop of Tuy, and then translated in 1324 to Lodève, where he died in 1331.

Peter Zwicker was born in Prussia, at an unknown date, was *rector scole* in the town of Zittau, and appears as a Bachelor of Arts of Prague University in 1379[6]. In 1381 he entered the Order of Celestines at Oybin – Oybin is near the borders of eastern Germany and the north of the Czech republic – and in 1394 we have a document identifying him as Provincial of the Order of Celestines in Germany. Between 1391 and 1403 he was active as an inquisitor, and he is thought to have died shortly after 1403.

There are many things in common, many different. Both men rose to very important positions in their Orders. Both worked for many years as inquisitors, Gui over seventeen years, Zwicker over thirteen years. Gui worked mainly in one city, Toulouse, while Zwicker worked in various and very remote places, from Stettin on the Baltic sea to Steyr in Upper Austria. Gui interrogated suspects of various heresies, mainly Cathars and Waldensians, but also Béguins and others, while Zwicker's heretics were virtually entirely Waldensian. Both men left extensive literary remains, whose profile is, however, very different. Apart from inquisition texts, Bernard Gui produced many other works, most of them historical - and an interesting modern monograph on Bernard Gui as historian, by Anne-Marie Lamarrigue, shows Bernard Gui as a investigative scholar, who searched for historical sources in libraries and carefully compared sources, looking for discrepancies. By contrast the only know non-inquisition work ascribed to Peter Zwicker is a short commentary on the *Pater Noster*.

Both men left extensive traces of their inquisitions. With regard to interrogations, we have the documentary stage no 1 with both Bernard Gui and Peter Zwicker, namely the list of questions they used. Stage no 2 is the deposition, the

---

[5] On Gui, see BERNARD GUI, *Scripta de Sancto Dominico*, ed. by S. Tugwell (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 27), Rome, Institutum Historicum Ordinis Fratrum Praedicatorum, 1998, pp. 17-18.

[6] On Zwicker, see W. MALECZEK, *Die Ketzerverfolgung im österreichischen Hoch- und Spätmittelalter*, in *Wellen der Verfolgungen in der österreichischen Geschichte*, ed. by E. Zöllner (Schriften des Institutes für Österreichkunde 48), Vienna, Österreichischer Bundesverlag, 1986, pp. 18-39 (pp. 31-32).

notary's record of question and answer. We have none of Bernard Gui's, but we have 185 of Peter Zwicker's depositions. Stages number 3 and 4 are the drawing up of a *culpa* – a summary of the guilty elements in a confession, based on a despoliation of the deposition - and the sentence on the guilty person. We have about 90 documents of Bernard Gui containing *culpe* or sentences of Waldensians, and from Peter Zwicker no *culpe* but eight sentences. From Bernard Gui we have an inquisitor's manual in five parts, the first three parts containing formulae, the fourth part a treatise on how to be an inquisitor, the fifth part containing formal descriptions of sects. The first section in this fifth part is on Cathars, the second on Waldensians, and so on. From Peter Zwicker we have a compilation of inquisitors' formulae, including formulae for a Waldensian to abjure, the question list, and various sentences. We also have a letter written in 1395 warning of the danger of Waldensianism, and a treatise called *Cum dormirent homines*, also written in 1395, polemically arguing that the Waldensians do not have the true faith.

The first, most elementary and most important step in looking at these documents is to emphasise what is formulaic and conventional. With the evidence of trials, this means emphasising the ways in which the use of a question-list shapes and limits what is produced in answers, while with a polemical treatise arguing the truth of the Catholic faith and the falsity of the heretical faith, this means looking at the tradition of such theological arguments, and the ways in which this tradition dictates most of what is written. This is true. But there is a danger – thinking only of this approach, we may ignore the ways in which inquisitors also managed to impose their distinctive and individual personality and intellectual outlook. Let me give some examples. Anne-Marie Lamarrigue has shown that when Bernard Gui was writing other historical works, he looked carefully at sources, and when he found discrepancies he would try to solve them, usually by careful slight alteration[7]. With this in mind we can turn to Bernard Gui where he was reading and using Stephen of Bourbon. For example, where Stephen of Bourbon wrote of the early followers of Valdes as 'both men and women', *tam homines quam mulieres*, Bernard Gui copied him, but added a phrase not found in Stephen, *viri maxime*, 'mostly men', indicating clearly his own view – based we do not know on what - that the possible implication of Stephen's phrase (*similar* numbers of men and women) should be corrected[8].

[7] A.-M. LAMARRIGUE, *Bernard Gui (1261-1331): un historien et sa méthode*, Études d'Histoire Médiévale 5, Paris and Geneva, Honoré Champion, 2000.

[8] *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, ed. by A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du receuil inédit d'Étienne de Bourbon, Dominicain du*

The scholar Bernard Gui was very interested in nomenclature, and his interrogations therefore elicited a lot of evidence about labelling, sometimes of glittering precision. One person's *culpa* shows that in his deposition he had told Gui of three ways of labelling Waldensian preachers – quote «They call themselves "Brothers"; people in general called them "The Poor of Lyons", and inquisitors, who persecute them and have them burnt, call them "Waldenses"»[9].

If you look at Zwicker's handwriting, compared to his scribe's, you will note its extraordinary clarity. Zwicker had been headmaster of a school, and Zwicker's interrogations record to a very remarkable degree a *school-teacher*'s assessments of the varying levels of intelligence and instruction of those he was interrogating. Interrogating a woman over ninety years of age, Zwicker notes that she is still *compos mentis* and therefore he questions her at length, while on a number of other occasions he notes that someone is *stolidus et ignarus*, thick and ignorant, or *non fortiter radicatus*, not strongly rooted in heretical faith, and in these cases his scribe notes that Zwicker shortened the interrogation[10]. Another special interest of Zwicker's was allegations of Luciferanism and sexual promiscuity. He was certain that these were untrue, but he wanted confirmation of this. While interrogating in Stettin in 1392-4, he waited until he found a very knowledgeable Waldensian follower, asked about these allegations, and got a very striking and firm denial. Three years later he wrote his polemical treatise against Waldensiasns, and although this was shaped by traditional arguments and was darkened by much commonplace invective against heresy, Zwicker's particular interest was strong enough to enter the treatise. He wrote that Waldensians abhorred Luciferans, and the phrase he used was based on the phrase that he, Peter Zwicker, had heard in Stettin three years before[11].

My point is that these texts have two aspects. On the one hand much in them is conventional or formulaic, but on the other hand they also bear the im-

---

XIIIe siècle, Paris, Librairie Renouard, H. Loones, successeur, 1877, p. 292; *Practica inquisitionis: Manuel de l'inquisiteur*, ed. by G. Mollat, 2 vols., Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge, Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 1926, I, p. 36.

[9] *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, ed. by A. Pales-Gobilliard, 2 vols. (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Sources d'Histoire Médiévale 30), Paris, CNRS, 2002, II, p. 1552.

[10] *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns*, ed. by D. Kurze (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 45, Quellenwerke 6), Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1975, pp. 89, 173.

[11] See P. BILLER, *Bernard Gui, Sex, and Luciferanism*, in *Praedicatores Inquisitores – 1. The Dominicans and the Medieval Inquisition: Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition, Rome 23-25 February 2002*, ed. by W. Hoyer (Dissertationes Historicae 29) Rome, Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, 2004, pp. 455-470 (p. 455).

print of the very individual minds and experience of these two particular inquisitors. With both these things in mind, let us turn to geography, and first of all the evidence of the interrogations: or, rather, the silence of the interrogations.

Here we begin with the questions, questions for *credentes*, the believers and friends of the Waldensian Brothers. These questions are dominated by inquisitors' traditional and legalist preference for evidence about actions rather than inner disposition and a common awareness of legal consultations about what constituted a follower of heretics[12]. Almost everything concerns when and how often and with whom a follower did this or that, which inquisitors regarded as constituting support for heretics. And these questions determined the genre of knowledge that would be produced in answers. Place only enters very locally – *ubi*, 'where' did you hear a sermon? And *duxisti* – 'did you lead' a Waldensian 'from place to place', *de loco ad locum*? Very occasionally there is something informative. For example, in Stettin in 1392-4 two men replied to this question saying that they had accompanied heretics from Stettin to Wittenberg (in one case) and between Würzburg, Erfurt and Plauen (in another case), as part of initiatives to receive them as Brothers in the Waldensian brotherhood, *fraternitas*[13]. But where a record survives of depositions, the question *duxisti* mainly stimulates evidence about guiding a heretic from one nearby village to another[14]. There is no question which asks the follower to give a wider picture of the organisation of the Waldensian Brothers.

What of trials of Brothers? In the case of Bernard Gui, we have material concerning some Brothers, but no depositions, only a *culpa* drawn from a deposition. One case of a Brother who confessed and abjured, Stephen Porchier, exemplifies the grille, at the point where the *culpa* says that he was a Waldensian in *diversis locis, et villis et terris*[15]. The original deposition (no longer extant) probably identified these places, but their names and their geographic specificity had no significance in the measure of Stephen's guilt. Therefore they are not there in the *culpa*, the text that is still extant. When we turn to Peter Zwicker, the problem is more acute. No deposition of a converted Brother survives, nor a

---

[12] See P. BILLER, *Deep is the Heart of Man, and Inscrutable: Signs of Heresy in Medieval Languedoc*, in *Text and Controversy from Wyclif to Bale: Essays in Honour of Anne Hudson*, ed. by H. Barr and A.M. Hutchison, Medieval Church Studies 4, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 267-280.

[13] *Quellen*, ed. by Kurze, cit., pp. 100-101, 107.

[14] See on this P. BILLER, *Heretics and Long Journeys*, in *Freedom of Movement in the Middle Ages: Proceedings of the 2003 Harlaxton Symposium*, ed. by P. Horden, Harlaxton Medieval Studies 15, Donington, Shaun Tyas, 2007, pp. 86-103.

[15] BERNARD GUI, *Liber sententiarum*, ed. by Pales-Gobilliard, I, cit., p. 930.

sentence. The gap between what Peter Zwicker knew and what survives in his texts becomes wider. While we do not have the evidence, we know that Peter Zwicker did. Many Brothers were converted during his inquisitions, and when he was interrogating in Stettin on the Baltic one of his inquisitorial assistants was Nicholas, a converted Brother, who had been active as a Waldsensian Brother in a far distant city to the southwest, Strasbourg[16].

We have therefore to turn to the literary texts produced by these two inquisitors, and in the case of Bernard Gui, the fifth section of his *Practica inquisitionis*. This section of his treatise is famous for its provision of formal descriptions of sects, section by section, beginning with Cathars, then Waldensians, then Pseudo-Apostoli, and so on.

Now, once again, the first point to make is that although there is occasionally some geographical detail, especially if the origin of a sect is in question, Bernard Gui does not normally see geographical dispersion as a theme of interest. This can be seen very clearly if we turn to his description of Cathars in the first section. Here we should compare on the one hand the information we know Bernard Gui had, and on the other hand his presentation of the Cathars. One earlier written source which Bernard Gui used extensively was the treatise on preaching by Stephen of Bourbon. This provided a linguistic geography of Cathars – what they were called in Germany, in northern France, and in Italy - and it noted that their hiding-place was in Bulgaria[17]. Then there was Bernard Gui's own interrogations of Cathars, which we access only through sentences and *culpe*. Although these may have screened out some details, they still include many references to Cathars in Lombardy[18]. What do we find when we turn to Bernard Gui's description of the Cathars in section 1 of his *Practica inquisitionis*? Total silence. There is not a single reference to the geographic diffusion

[16] D. KURZE, *Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jahrhundert. Luziferianer, Putzkeller und Waldenser*, «Jarhbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands», 16/17, 1968, pp. 70 n. 81, 79.

[17] *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, ed. by Lecoy de la Marche, cit., p. 300: «dicti sunt Albigenses, propter hoc quia illam partem Provincie que est versus Tolosam et Agennensem urbem, circa fluvium Albam, primo in Provincia infecerunt; dicuntur eciam a Lumbardis Gazari vel Pathari, a Theotonicis Katari vel Kathaariste; dicuntur eciam Burgari, quia latibulum eurum speciale est in Burgaria; gallice enim dicuntur ab aliquibus *Popelicani*»

[18] For example, Bernard Gui, *Liber sententiarum*, ed. by Pales-Gobilliard, I, cit., p. 232: «Item ivit in Lombardiam IIIIor vicibus missus per hereticos ad hereticos tanquam nuncios corumdem, portans et reportans rumores et nunciationes mutuas et litteras eorumdem et in quadam vice duxit et associavit de terra ista usque in Lombardiam dictum Amelium de Perlis hereticum ad alios hereticos et inde reduxit eundem».

of the Cathars; no reference to Lombardy or anywhere else. To repeat: Bernard Gui does not normally see geographical dispersion as a theme of interest.

This prepares us for the general geographical silence of the section on the Waldenses. It also prepares us for a different interpretation of the contrast between the *De vita et actibus* and Bernard Gui. A reminder is needed here. The *De vita et actibus* contains a systematic international description of the Waldensians, united in a single organisation and with general chapters to which Waldensians came each year from Germany, Lombardy and Provence, and it seems that Bernard Gui had access to this text[19].

Now, one interpretation of the contrast between the *De vita et actibus* and Bernard Gui is that the *De vita et actibus* describes a much earlier situation - say, in the 1260s – and that by the time of Bernard Gui the situation had changed. Another interpretation is that the *De vita et actibus* was a later text, nearer in time to Bernard Gui[20], and that when using the *De vita et actibus* Bernard Gui simply displayed the intellectual and literary style which he also showed when describing the Cathars: being generally silent about geography.

Bernard Gui may also have had an additional reason for his general silence. Here I need to recall the period in which Bernard Gui was writing, in the second decade of the 14th century. During this decade, reports were coming from Austria, Bohemia and elsewhere about the Luciferanism and sexual immorality of some heretics. Bernard Gui was himself in Avignon in the year when a letter came from the bishop of Prague with such a report[21]. A Dominican in Austria produced a very short report on an inquisition in Krems, in which heretics called 'Waldenses' had confessed these things. It is likely that these reports, from German-speaking areas, were discussed at the annual general chapters of the Dominican Order. In addition, Bernard Gui's journey to Italy in 1317 had him passing a week in Piedmont – at places like Vigone and Avigliana- and issuing documents concerning val Susa. Circumstantial evidence suggests the

[19] *De vita et actibus*: «...predicti heretici in diversis locis, prouinciis et regiminibus huiusmodi, tam in Alamania quam in aliis partibus ... semel in anno in quadragesima celebrant concilium vel capitulum generale in aliquo loco Lombardie vel Provincie vel in aliis regionibus in quibus sandaliati vel eorum aliqui commorantur, et hoc fieri consuevit pocius in Lombardia quam alibi. Ad quod consilium veniunt tres vel 4or heretici perfecti de Almania habentes secum aliquem clericum vel alium interpretatorem... et de Alemania maior pars pecunie de qua vivunt <et> sustinentur apportatur». The text's most recent edition is in *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, ed. by C. Bruschi and P. Biller, York Studies in Medieval Theology 4, Woodbridge, Boydell and Brewer, 2003, pp. 195-207.

[20] This is suggested by P. BILLER, *Fingerprinting an Anonymous Description of the Waldensians*, in *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, cit., pp. 163-193.

[21] The following is based on BILLER, *Bernard Gui, Sex, and Luciferanism*, cit.

plausibility of his getting to know similar allegations about Waldensians in Piedmont. For in 1326 a Franciscan, closely connected with another Franciscan who had accompanied Bernard Gui on his journey through Piedmont, made these allegations about the Waldensians, and when he made them he used a phrase which was exactly that used by Bernard Gui.

These things were news in 1315, 1317 and 1318, and they were probably part of the mixture of news and rumours that reached Bernard Gui during his journey through Piedmont in 1317. This helps us in reading the section of his *Practica inquisitionis* where he repeats these allegations against the Waldensians. Choosing his words very carefully, Bernard Gui repeated the allegations of Luciferanism, kissing cats and sexual promiscuity, saying then that this sect is said to have practised and still to practise these things, *in aliquibus partibus*, in some parts, as is contained in the *summule* written on these things. Gui carefully keeps these things as reports – *ut dicitur*. He carefully uses the present tense – 'still', *adhuc*. He refers to *summule* – short treatises – which fits exactly short reports like that on the inquisition in Krems in 1315. And he says 'in some regions', *in aliquibus partibus*[22].

Bernard Gui's own direct experience was of Waldensians from Burgundy, men whose teachings were mainly moral and whose lives were chaste and sober. But he was living through a period which certainly saw allegations of Luciferanism and sexual immorality made against Waldensians in German-speaking areas, and quite probably against those in Piedmont. The contrast between his moral Burgundian Waldensians and the rumours about Waldensians in distant regions not only explains his careful and precise reporting, but it would also give him another motive for not confidently describing a unified and international movement. Bernard Gui's silence about geography results, therefore, from a combination of his intellectual and literary style, and his careful hesitant response to the international rumours of the decade 1310-1320. It does not result from nor is it evidence of the decline, by this date, of international *Valdismo*.

Let us turn to Peter Zwicker. His treatise of 1395 against the Waldensians is a polemic, designed to prove that the Waldensians are not the successors of

[22] «Sciendum quoque est quod predicta secta multa alios errores ab olim habuit et tenuit, et adhuc in aliquibus partibus habere dicitur in secreto, sicut ... et de mixto abhominabili in tenebris faciendo quilibet cum qualibet indistincte et de apparitione cati et aspersione cum cauda et de quibusdam aliis que in summulis super hoc conscriptis latius continentur»; *Manuel de l'inquisiteur*, ed. by Mollat, I, cit., p. 48.

the Apostles and do not have the true faith[23]. Insofar as Zwicker has a view of the history of the Waldenses and their geographical diffusion, his polemical purpose drives him to make their history of short duration and their geographical diffusion small, in order to prove the point. In chapter 15 Zwicker provides a geographical survey of the Waldensians.[24] His polemical point is the large number of countries which do not contain Waldensians, which is proof that they are not followers of the Apostles. The map, the cartography, is linguistic as well as geographic: it is of those countries north of the Alps which spoke German, or languages that were not romance, such as English and Swedish. It ignores Romance-speaking countries. Now, Zwicker did not leave out southern Europe, or Romance-vernacular Europe because he thought there were no Waldensians there. For example, he knew and wrote that Waldensians originated in France. And in the library of the monastery of Garsten he had read and used a manuscript containing a copy of a letter sent by Italian Waldensians to German-speaking Waldensians around 1367, in other words about twenty-eight years before he was writing[25]. In view of this, it is clear that Peter Zwicker's silence

[23] *Cum dormirent homines*, ed. by Jakob Gretser, *Lucae Tudensis episcopi, scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*, Ingolstadt, A. Angemarius, 1613, which I have used in the unaltered reprint in *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, ed. by Margarinus de La Bigne, 28 vols., Lyon and Geneva, Officine Anisson, 1677–1707, XXV, coll. 277-298. On this, see P. BILLER, *The anti-Waldensian treatise* Cum dormirent homines *of 1395 and its author* and *Waldenses in German-speaking areas in the later fourteenth century: the view of an inquisitor*, in P. BILLER, *The Waldenses, 1170-1530: Between an Order and a Church*, Variorum Collected Studies Series 676, Aldershot, Ashgate, 2001, pp. 233-269.

[24] *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, cit., coll. 280-1: «De multitudine salvandorum: contra eosdem Waldenses loquitur. Adverte etiam numerum electorum nomine multitudinis in scriptures exprimi; licet in comparatione damnatorum, sit paucus... Sed licet tu, Waldensis heretice, minimos credentes habeas ad aeternam damnationem, offendam [r: ostendam] tibi tamen gentes, tribus, populos et linguas, ubi per Dei gratiam sunt omnes Catholici et omnes homines sunt immunes a tua secta penitus conservati, scilicet Angliam, Flammingiam, Flandriam, Brabantiam, Garlandriam, Westphaliam, Daciam, Sueciam, Norwegiam, Prussiam, et regnum Cracoviae, pene nullos habens [sic] Waldenses. Qualiter ergo poteris esse discipulorum Domini successor, cuius doctrina per Dei gratiam in tot partibus est incognita? Cum de Apostolis dicatur: *In omnem terram exivit sonus eorum*. ... Quare non perstitisti cum ovibus in Turingia, Marchia, Bohemia, Moravia, ubi ex Dei gratia, iam infra spatium duorum annorum, citra mille personas, haeretici Waldenses, ad fidem Catholicam sunt conversi? Quare non venis ad Austriam et Ungariam, ubi spes est inquisitionibus haereticae pravitatis, plures item quam mille personas tuorum credentium fore de faucibus Leviathan extrahendos?» The majority of this passage is to be found also in *Quellen*, ed. by Kurze, cit., pp. 261-262, where it is edited from a Seitenstetten manuscript.

[25] Linz, Studienbibliothek MS 292, f. 2r: «Epistola hereticorum Waldensium ad hereticos Alamanie contra cristianos transmissa». In Klosterneuburg MS 826, f. 219r: «Epistola fratrum de Ytalia ad quosdam conversos de heretice pravitatis errore ad sanctum Petrum in der Awe». In St Florian MS XI 152, f. 37r: «Exemplum Epistole quam nuper miserunt heresiarche secte Walden-

about southern Europe and Romance-vernacular countries is not a reflection of Zwicker thinking there were no Waldensians there, but the deliberate choice of a writer composing a theological polemic. It needs explaining, and the first obvious explanation is that reference to Waldensians in southern Europe would have weakened Peter Zwicker's polemical case.

There is an analogy in another text produced around this time, a very well-known anonymous Catholic tract from around or perhaps a bit 1390. This refers to Waldensian heresiarchs as being *Alemanni*, *Romani* and *Pedemontani* (Germans, 'Romans' [romance-dialect speakers of south-western France], and Piedmontese). The Waldensians are like a monster in nature having three heads: they are divided into these groups, and none of the groups acknowledges the authority of the other[26]. What most historians have ignored, as with Peter Zwicker, is that this is a piece of theological polemic rather than an attempt to provide an objective description. There is ancient polemical theology: the true faith is one but heretics are divided and many. What the text shows is knowledge north of the Alps, in German-speaking areas, that Waldensians include Germans, Piedmontese and the *Romani*, that they have some sorts of connections, and that – this the sentence that needs underlining – that '*they* [the Waldensians] *say that they constitute one body*'.

The silence of Bernard Gui and Peter Zwicker about the geographical diffusion of Waldensians turns out not to be evidence of a decline or fragmentation in the inter-regional or inter-national character of *Valdismo* nor of fragmentation into plural *Valdismi*. Their silence in each case proceeds from their own outlook, their situations, and their intentions when writing these texts.

There is a broader point, a caveat which comes from this particular enquiry. Anglophone historians in particular have been concerned about Catholic and inquisitorial writers magnifying and exaggerating heretical phenomena. The genre of the text whose purpose was warning of the danger of heresy certainly produced this pressure. But these texts were more than balanced by those in which the exigencies of theological polemic encouraged Catholic authors to ex-

---

sium de Ytalia conversis heresiarchis ad fidem catholicam qui ad Ytaliam quamdam epistolam miscrant in qua redarguerant ipsorum errores».

[26] Klosterneuburg, MS 826, f. 211v-212r: «Producant ipsi videlicet Waldenses suos doctores qui tamen nullius sunt momenti et in suis opinionibus et erroribus tripartiti, et per consequens ecclesiam minime constituentes, cum ecclesia sit una, similiter fides sit una et non plures...ipsi Waldenses constituunt monstrum triceps in natura, quia dicunt se facere unum corpus et tamen habent tria capita; aliqui enim suorum haeresiarcharum dicuntur 'Romani', alii vero 'Pedemontani', alii vero 'Alemanni', neque aliquis eorum ab altero jurisdictionem sive auctoritatem suscipit, neque alterius se subditum confitetur».

aggerate *division* within heretical sects and between different heretical sects, in contrast to the *unity* of Catholicism, in which the demands of theological polemic encouraged historians to minimise the geographical diffusion of a heretical movement, in contrast to the geographical *universality* of the Catholic Church. Historians, beware!

PETER BILLER

Formazione ed evoluzione della procedura inquisitoriale: i *consilia*[*]

La recente e fortunata stagione storiografica legata allo studio del *consilium sapientis* nell'età del diritto comune[1] ha evidenziato, in senso non riduttivo, come questo istituto giuridico rappresenti un importante anello di congiunzione tra teoria e prassi, tra cattedra e vita, fonte storica – proprio per questo motivo – unica, privilegiata e ineludibile per la comprensione del *factum*[2]. Il *consilium*, nato per fornire risposte certe agli interrogativi emergenti dalla quotidianità, dimostra tutta la sua vitalità tanto più nell'edificazione di un nuovo diritto particolare ed eccettuativo, quale quello inquisitoriale. Nel primo secolo di vita del *negotium fidei* (1230 ca.-1330) il ruolo dei *consilia* è decisivo, e forse sorprendente – almeno per la dimensione – nella definizione della normativa e nell'orientamento (forse, nella legittimazione) della prassi, a maggior ragione sul finire del Duecento (in particolare dopo la promulgazione del *Sextus*), momento in cui la consulenza relativa alla procedura in linea teorica non avrebbe motivo d'essere dato che i *privilegia* papali l'hanno sostanzialmente definita

---

[*] Nelle more di stampa sono stati ripubblicati i *consilia* di Giovanni Gaetano Orsini e Benedetto Caetani già editi da Peter Herde (di cui alla nota 5) in ID., *Studien zur Papst-und Reichsgeschichte, zur Geschichte des Mittelmeerraumes und zum kanonischen Recht im Mittelalter* (Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze, Band 2/2), Stuttgart, Anton Hiersemann, 2005, pp. 527-584. Si segnala in particolare la riedizione con sostanziali modifiche e integrazioni della consultazione del futuro Niccolò III (pp. 527-554).

[1] Principale artefice di questo rinnovato interesse è Mario Ascheri, il quale ha incentrato prevalentemente sul *consilium sapientis* la propria produzione storiografica. In questa sede rimandiamo, per brevità, soltanto ad alcune recenti miscellanee: Consilia *im späten Mittelalter. Zum historischen Aussagewert einer Quellengattung*, hg. von I. Baumgärtner, Sigmaringen, Thorbecke, 1995; *Legal Consulting in the Civil Law Tradidion*, edd. M. Ascheri, I. Baumgärtner, J. Kirshner, Berkeley, The Robbins Collection, 1999; Consilium. *Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004 (Micrologus' Library, 10).

[2] Sul pericolo di un'interpretazione limitativa del *consilium* – e sulle voci dissonanti in proposito da parte di certa storiografia giuridica – tesa a privilegiare eccessivamente il *factum* a scapito del *ius* si vedano le pregnanti pagine di M. BELLOMO, *I fatti e il diritto. Tra le certezze e i dubbi dei giuristi medievali (secoli XIII-XIV)*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 2000, pp. 465-470.

dopo decenni di incertezza giuridica[3]. È forse in questo momento che il *consilium sapientis* riveste il massimo interesse per lo storico del *negotium fidei*, poiché spesso richiesto "a tesi" e in quanto tale illuminante circa i desideri e le sollecitazioni che ne stanno all'origine.

La storiografia inquisitoriale si è da sempre occupata dei *consilia*, ma – pur sottolineandone il valore e l'importanza – è mancato uno studio sistematico e analitico della fonte[4]. A complicarne l'esame interviene l'ingente mole di consultazioni procedurali rimaste manoscritte o poco note – nonostante alcuni im-

[3] Con il pontificato di Alessandro IV (1254-1261) si chiude infatti la fase creatrice della normativa (H. MAISONNEUVE, *Études sur les origines de l'Inquisition*, Paris, Vrin, 1960², p. 324), cui seguirà un periodo contraddistinto da una «efficace stabilità dai risultati straordinari»: cfr. L. PAOLINI, *Bonifacio VIII e gli eretici*, in *Bonifacio VIII* (Atti del XXXIX Convegno storico internazionale, Todi, 13-16 ottobre 2002), Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2003, p. 437. Per il riordino e la codificazione delle lettere pontificie relative al *negotium fidei* si dovette comunque attendere la redazione del *Sextus* (1298); tuttavia anche successivamente a quella data i *consilia* procedurali continuarono ad essere richiesti.

[4] Così si esprimeva a proposito dei *consilia* Antoine Dondaine: «Le nombre de ces consultations, leur répartition tout au long du premier siècle de l'inquisition permanente, constitue un lieu historique privilégié nous permettant d'apprécier le partage des responsabilités dans la repression de l'hérésie [...] Certaines de ces consultations ont joué un rôle décisif dans la formation de la procédure inquisitoriale» (A. DONDAINE, *Le manuel de l'inqnisiteur (1230-1330)*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XVII, 1947, pp. 89-90, ora in ID., *Les hérésies et l'Inquisition, XIIe-XIIIe siècles*, London, Variorum, 1990, II). Già alla fine del secolo scorso si erano occupati della fonte sia Camillo Henner (*Beiträge zur Organisation und Competenz der päpstlichen Ketzergerichte*, Leipzig, 1890, pp. 138-153) che Célestin Douais, quest'ultimo limitando il suo studio ai *consilia* processuali di area francese (*La formule "communicato bonorum virorum consilio" des sentences inquisitoriales*, in *Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques. Cinquième section (Sciences historiques)*, Fribourg, 16-20 août 1897, Fribourg (Suisse), Imprimerie et Librairie de l'Oeuvre de Saint-Paul, 1898, pp. 316-367; ID., *L'Inquisition. Ses origines, sa procedure*, Paris, Plon-Nourrit, 1906, pp. 289-351). In tempi più recenti le consultazioni sono state prese in considerazione, quasi sempre su casi specifici, da parte di Lorenzo Paolini, *L'eresia catara alla fine del Duecento*, in L. PAOLINI, R. ORIOLI, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo* (Studi storici, 93-96), Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1975, I, pp. 18-29, M. BENEDETTI, *Le parole e le opere di frate Lanfranco (1292-1305)*, in *Le scritture e le opere degli inquisitori*, in «Quaderni di storia religiosa», IX, 2002, pp. 130-133, e C. BRUSCHI, *Decostruzione testuale nel* consilium *agli inquisitori di Carcassonne nel 1330 (Paris, Bibliothèque Nationale de France,* Collection Doat, *vol. 32)*, in *Ovidio Capitani: quaranta anni per la storia medievale*, a cura di M. C. De Matteis, Bologna, Pàtron, 2003, II, pp. 137-150. Per un approccio di carattere spiccatamente giuridico, relativo più ad alcune *quaestiones* in tema di eresia che a *consilia*, si veda anche M. BELLOMO, *Giuristi e inquisitori del Trecento. Ricerca su testi di Iacopo Belvisi, Taddeo Pepoli, Riccardo Malombra e Giovanni Calderini*, ora in ID., *Medioevo edito e inedito*, Roma, Il cigno Galileo Galilei, 1998, III (*Profili di giuristi*), pp. 134-177.

portanti lavori di edizione di testi in tempi abbastanza recenti[5] – nonché l'eterogenea natura e la difformità tipologica dei documenti.

Per chiarire la definizione di *consilium* procedurale occorre sgomberare il campo da alcuni equivoci. Innanzitutto la consultazione in materia di procedura va tenuta ben distinta dal *consilium* processuale. La differenza potrebbe apparire ovvia, ma non è ancora stata percepita con chiarezza dagli storici dell'inquisizione. La specificità delle consultazioni processuali – consuetudine invalsa fin dagli esordi del *negotium fidei* e, almeno sul piano teorico, obbligatorie prima delle sentenze, ma non vincolanti – rende queste ultime estranee all'ambito della nostra ricerca e a tal fine inutilizzabili. Esistono tuttavia alcuni casi in cui il confine tra i due tipi di consultazione si fa molto sfumato, soprattutto qualora un procedimento non avesse precedenti cui richiamarsi[6]: in questi casi il *consilium* processuale è insolitamente corredato da allegazioni desunte dalle compilazioni giuridiche, in questo assai diverso dai laconici e scarni con-

[5] Mi riferisco soprattutto alle edizioni in forma critica dei *consilia* di Giovanni Gaetano Orsini e Benedetto Caetani curate da Peter Herde: *Antworten des Kardinals Giangaetano Orsini auf Anfragen von Inquisitoren über die Behandlung von Ketzern und deren Eigentum*, in *Ex ipsis rerum documentis*. Beiträge zur Mediävistik, Festschrift für Harald Zimmermann zum 65. Geburstag, hg. v. K. Herberts, H. H. Kortüm, C. Servatius, Sigmaringen, Thorbecke, 1991, pp. 345-361; *Ein Consilium Benedikt Caetanis über die Frage der Behandlung des Erbes verstorberen Häretiker*, in *Studia in honorem em. mi card. A. M. Stickler*, a cura di R. I. Castillo Lara, Roma, Las, 1992 (Studia et textus historiae iuris canonici, 7), pp. 171-205. Fra gli anni sessanta e settanta del secolo scorso furono edite da Kurt Victor Selge e Alexander Patschovsky due consultazioni relative ai Valdesi – le più antiche dell'inquisizione – (*Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloh, G. Mohn, 1973, pp. 50-54), mentre lo stesso Selge curò l'edizione critica del *consilium* agli inquisitori elaborato nel concilio di Narbonne (*Texte zur inquisition*, Gütersloh, G. Mohn, 1967, pp. 60-69). Anche la pubblicazione di alcuni manuali inquisitoriali ha agevolato la fruibilità di molte consultazioni, alcune allora inedite (*Il «De officio inquisitionis». La procedura inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento*, a cura di L. Paolini, Bologna, Editrice Universitaria Bolognina, 1976; F. LOMASTRO TOGNATO, *L'eresia a Vicenza nel Duecento. Dati, problemi, fonti*, Vicenza, Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa, 1988, pp. 157-244). È attualmente in corso di stampa un repertorio da me curato relativo alle consultazioni procedurali del primo secolo di vita dell'inquisizione [*I "consilia" procedurali per l'inquisizione (1235-1330)*] comprendente l'edizione in forma critica dei documenti ad oggi inediti.

[6] Sembrerebbe essere questo il caso del processo postumo condotto nel 1290 dall'inquisitore Florio da Vicenza nei confronti di un ebreo convertito, poi tornato all'antica religione: cfr. R. PARMEGGIANI, *L'inquisitore Florio da Vicenza*, in *"Praedicatores inquisitores". The Dominicans and the Mediaeval Inquisition. Acts of the first International Seminar on the Dominicans and the Inquisition, Rome, 23-25 February 2002*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 2004 (Dissertationes historicae, XXIX), pp. 690-691. Il *consilium* che ne scaturì da parte di Dino del Mugello e Marsilio Manteghelli è – per essere un consulto su un caso specifico – in maniera inconsueta integrato da numerosi rimandi al *Corpus iuris civilis*, al *Decretum Gratiani*, al *Liber Extra* e alla *Summa* dell'Ostiense.

sulti – e, soprattutto, privi di giustificazioni – che si ritrovano normalmente negli *acta* dell'inquisizione[7]. I *consilia* processuali costituiscono in ogni caso una fonte assai rilevante per la storia del *negotium fidei*: alcuni, specie se richiesti in procedimenti di rilievo, compaiono addirittura all'interno di manuali[8].

Un'altra premessa metodologica riguarda l'opportuna distinzione tra *consilia* e *quaestiones*, un genere quest'ultimo per molti aspetti affine al *consilium*, ma legato per propria natura all'esercitazione accademica[9]. Non sono tuttavia sporadici gli esempi di *quaestiones* incentrate su aspetti attinenti alla procedura inquisitoriale[10].

Pur con queste premesse rimane difficile approdare ad un'univoca e precisa definizione di *consilium* procedurale, stante – innanzi tutto – la variegata gamma documentaria da comprendere sotto questo termine. Da un punto di vista sostanziale potremmo semplificare le diverse tipologie di *consilia* codificate dagli storici del diritto, mentre il discorso si complica se affrontato sul piano formale.

Le consultazioni procedurali sollecitate dagli inquisitori sono generalmente richieste a uno o più consultori esterni ed estranei all'*officium*, sia laici che ecclesiastici (in alcuni casi a commissioni miste)[11]: prevalentemente – se

---

[7] Un chiaro esempio lo si desume, per l'Italia, dai *consilia* approntati per gli inquisitori bolognesi tra fine Duecento ed inizio Trecento (*Acta S. Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310*, a cura di L. Paolini, R. Orioli, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1982, II (Fonti per la storia d'Italia, 106), pp. 596-625), e – per la Francia – dalle consultazioni risalenti agli anni venti del XIV sec. copiate dagli archivi dell'*officium* della Linguadoca (C. DOUAIS, *La formule* cit.; ID., *L'Inquisition*, cit.).

[8] Sono tuttavia rari i *consilia* processuali compresi nei manoscritti inquisitoriali: quando se ne incontrano (ne ho contati solo quattro nei codici da me esaminati) la loro presenza è giustificata dall'eccezionalità del caso, bisognosa quasi sempre – come visto sopra – di allegazioni giuridiche. È il caso, per fare un esempio, del *consilium* processuale di un certo Guido Faffi inerente all'eventualità di confisca dei beni di un'eretica defunta (cfr. G. FUSSENEGGER, *De manipulo documentorum ad usum inquisitoris haereticae pravitatis in Romandiola saec. XIII*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XLIV, 1951, p. 80 n. 6). Intendo approfondire in altra sede lo studio delle consultazioni processuali.

[9] M. BELLOMO, *Saggio sui «consilia» di Giovanni Calderini*, in «Rivista di Storia del Diritto Italiano» 50, 1977, pp. 121-122. Sul rapporto comunque stretto tra *quaestiones* e *consilia*, la cui distinzione non è sempre agevole e netta, si veda G. FRANSEN, *Les questions disputées dans les facultés de droit*, ora in ID., *Canones et Quaestiones*, I/2, Goldbach, Keip Verlag, 2002, pp. 259*-260*.

[10] Celebri professori si cimentarono in *quaestiones* in materia d'eresia: se ne veda una rassegna in PARMEGGIANI, *I* consilia *procedurali*, cit.

[11] In linea generale si tratta del tipo di *consilium* definito da Ascheri come «parere richiesto da un ufficio a un consultore "pubblico", al servizio di un ente o di un ufficio che vuole conoscere i confini della legittimità entro cui muoversi» (*I «consilia» dei giuristi: una fonte per il tardo Me-*

non in maniera pressoché esclusiva a partire dalla fine del XIII sec. – a *sapientes* laici, spesso celebri docenti dei più prestigiosi *studia*.

Esiste però un'altra forma di "consultazione" relativa alla normativa, vale a dire l'interpretazione autoreferenziale dei *privilegia* papali stabilita congiuntamente da inquisitori e vescovi, prassi legittimata dalla *Ut commissum vobis* di Innocenzo IV (21 giugno 1254) e, a giudicare dalle fonti, assai diffusa tra fine Duecento e primo Trecento. Pur non trattandosi di *consilia* in senso stretto (ma come tali percepiti dai copisti dei manoscritti inquisitoriali), è da rilevare come l'operazione esegetica avvenisse per consuetudine – ma il pontefice canonista non lo aveva previsto – in base ad uno o più *consilia sapientum* di cui era espressione o ai quali, quantomeno, si uniformava[12]. Allo stato attuale delle conoscenze, non è invece sopravvissuta documentazione relativa ad un'altra modalità di "consultazione", vale a dire quella frutto di incontri tra soli inquisitori[13]. Si trattava comunque di riunioni i cui *consilia* rimanevano legati al piano dell'oralità e limitati alla promozione dell'*officium* (e, dunque, non inerenti alla procedura)[14], oppure di incontri in cui avvenivano scambi di documenti relativi alla normativa inquisitoriale[15].

Dal punto di vista strutturale la tipologia delle consultazioni è quanto mai variegata e sfaccettata: alcune a livello formale non sono nemmeno da considerare dei *consilia*. Spesso consistono infatti in semplici elencazioni (per lo più relative all'*ordo* processuale: *Cum nuper* del cardinale Pietro da Collemezzo, l'anonimo *Hic est modus*), generici consigli non motivati da specifiche doman-

---

dioevo, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 105, 2003, p. 319). Tra i *consilia* che si attagliano a questa definizione lo stesso studioso cita una consultazione procedurale per l'inquisizione (quella di Benedetto Caetani; ID., *Le fonti* cit., p. 29 n. 57).

[12] In un solo caso – tra gli esempi finora noti – nell'interpretazione non si accenna alla consultazione di *sapientes*: cfr. L. OLIGER, *Alcuni documenti per la storia dell'Inquisizione francescana in Toscana e nell'Umbria (1272-1324)*, in «Studi francescani», 28, 1931, pp. 199-202. L'esegesi riguarda quasi sempre la bolla *Ad extirpanda* ed in particolare i passi relativi alla ripartizione dei *bona hereticorum*.

[13] BENEDETTI, *Le parole*, cit., p. 131.

[14] Cfr. la disposizione del capitolo provinciale dei domenicani tenutosi a Faenza nel 1273 citato dalla stessa Benedetti: gli inquisitori sono tenuti a incontrarsi annualmente «ut et eis capitulum tenere possit et ipsi inter se *conferre* [c.n.] *valeant de hiis que ad promotionem officii sui* spectare videbuntur» (*ibid.*).

[15] Cfr. ad esempio, benché il fatto sia da riferire a due inquisitori appartenenti ad ordini diversi, la testimonianza contenuta all'interno del cod. Casanatense 1730, relativa alla donazione di un *consilium* da parte del frate predicatore Guido, titolare dell'ufficio "lombardo", al collega minorita Grimaldo da Prato, inquisitore a Firenze (G. OPITZ, *Über zwei Codices zum Inquisitionsprozess. Cod. Cas. 1730 und Cod. des Archivio Generalizio dei Domenicani II, 63* in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», XXVIII, 1937-38, p. 90).

de (è il caso delle consultazioni francesi di origine conciliare), risposte a quesiti prive comunque di allegazioni giuridiche (*consilia* di Giovanni Gaetano Orsini, *consilium* di Dino del Mugello e Lambertino Ramponi al comune di Prato, consultazioni sul tema degli ebrei) o con riferimento alle sole decretali, per poi approdare al classico consulto dotto opera di insigni giuristi (Francesco d'Accursio, Dino del Mugello ecc.) suffragato da copiosi rimandi alle compilazioni normative sia canonistiche che civilistiche[16]. Il termine *consilium* risulta dunque molto dilatato, a volte attribuito impropriamente. Ad assicurare tuttavia un minimo comune denominatore a questi documenti così eterogenei e a consentirne una percezione organica ed unitaria concorrono i manuali procedurali. La loro struttura, almeno nei testi duecenteschi, prevede un'intera sezione dedicata ai *consilia* dove trovano posto le diverse tipologie sopra citate[17].

L'arco cronologico considerato per la nostra indagine abbraccia l'intero primo secolo di vita dell'inquisizione, partendo dagli esordi (i *consilia* più antichi risalgono al 1235) per giungere al 1330 ca. A ridosso di quella data, infatti, la manualistica inquisitoriale conseguirà attraverso la *Practica inquisitionis* di Bernard Gui, l'anonimo *De officio inquisitionis* e – soprattutto – il *Tractatus de hereticis* dell'avvocato riminese Zanchino Ugolini, veri e proprî codici di procedura, i più maturi risultati del suo primo secolo di vita. A questo punto, come evidenziato da Antoine Dondaine, tramonta la fortunata stagione dei *consilia* procedurali[18], nonostante sporadiche e occasionali consultazioni ricorrano ancora in epoca successiva.

---

[16] Per il dettaglio dei singoli *consilia* citati si rimanda a PARMEGGIANI, *I* consilia *procedurali*, cit.

[17] In generale sulla manualistica inquisitoriale, oltre all'imprescindibile studio di Antoine Dondaine (*Le manuel* cit., pp. 85-194), si vedano i recenti lavori di Thomas SCHARFF, *Schrift zur Kontrolle – Kontrolle der Schrift. Italienische und französische Inquisitoren-Handbücher des 13. und frühen 14. Jahrhunderts*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» LII/2, 1996, pp. 547-584, di Lorenzo PAOLINI, *Inquisizioni medievali: il modello italiano nella manualistica inquisitoriale (XIII-XIV secolo)*, in *Negotium fidei*, Miscellanea di studi offerti a Mariano D'Alatri in occasione del suo 80° compleanno, a cura di P. Maranesi, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2002, pp. 177-198, e Riccardo PARMEGGIANI, *Un secolo di manualistica inquisitoriale (1230-1330)*, in «Rivista internazionale di diritto comune», 13, 2002, pp. 229-270.

[18] In particolare con il *Tractatus de haereticis* di Zanchino avviene un cambiamento radicale: in fatto di legislazione inquisitoriale ci si riferisce direttamente e in forma quasi esclusiva alle compilazioni normative sia civilistiche che canonistiche, nonché alle opere di relativo commento realizzate da giuristi del calibro di Guido da Baiso e Giovanni d'Andrea. Ormai, «le rôle joué jusqu'ici par les consultations s'estompe" (DONDAINE, *Le manuel*, cit., p.122). I *consilia* del secolo precedente sono a questo punto pressoché soppiantati – nel *Tractatus* essi sono *auctoritates* praticamente assenti, eccezion fatta per un paio di riferimenti al *consilium* di Gui de Foucois, futuro Clemente IV –, poiché «les juristes s'emparent du fait inquisitorial, considéré,

Nel corso di questo secolo di produzione consiliare si registra dal punto di vista cronologico e quantitativo uno iato profondo tra i documenti di origine francese (meglio, della Linguadoca) e quelli di origine italiana in virtù di un differente livello di consolidamento della procedura conseguito precocemente nel Midi grazie all'interventismo dell'episcopato locale e all'opera di importanti legati papali quali Jean de Bernin, arcivescovo di Vienne, e Pietro di Collemezzo, cardinale vescovo di Albano. I *consilia* diretti agli inquisitori elaborati dagli ecclesiastici riunitisi ai concili di Narbonne (1243) e Béziers (1246) furono decisivi per la cristallizzazione dell'*ordo processus*, la cui ossatura fu recepita anche in Italia. La ricca e intensa stagione delle consultazioni procedurali transalpine, durata un ventennio circa (1235-1255), apparentemente si arresta poco dopo la metà del XIII secolo in un ideale passaggio di testimone con la nostra penisola, in perfetta coincidenza – per luoghi e tempi – con quanto avviene per la manualistica[19].

Il *consilium* procedurale nacque dunque contestualmente al *negotium fidei*, ma in nessun documento papale troviamo la legittimazione del ricorso ai *sapientes*, se non in ambito esclusivamente processuale. Infatti, nonostante sia stato scritto che il consiglio di sapienti venne istituito nel 1254 da Innocenzo IV – mentre in realtà si trattava di una prassi già da tempo ampiamente diffusa ed approvata dalle direttive pontificie[20] – la bolla ritenuta probante non si riferisce

---

jusqu'alors, au moins théoriquement, comme un fait juridique d'exception, et tentent de le normaliser en l'intégrant à leur objet propre» (*ibid.*, p. 123). Con Zanchino accade che per la prima volta l'autore di un manuale sia un giurisperito di professione, mentre gli inquisitori artefici delle opere precedenti erano generalmente, come si vedrà, digiuni di studi giuridici.

[19] PARMEGGIANI, *Un secolo*, cit., pp. 257-258. La committenza dei *consilia* procedurali richiesti in Italia non è uniformemente ripartita tra le diverse province inquisitoriali: la maggior parte delle consultazioni sopravvissute, nonostante l'incerta attribuzione di molte di esse, sono state richieste in "Lombardia" – o, quanto meno, nell'Italia settentrionale –, in Romagna e in Toscana. Un solo caso è forse riconducibile alla provincia umbra, nessuno con certezza alla provincia "romana" né a quella marchigiana.

[20] Addirittura, come notato dallo Henner, già durante il pontificato di Gregorio IX: cfr. ad es. le bolle *Dolemus et vehementi* (21 ottobre 1233; A. POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum*, Berolini, 1875, II [d'ora in poi, POTTHAST], n. 9315) e *Dudum ad aliquorum* (21, 23 agosto 1235; POTTHAST 9993, 9995) dirette rispettivamente all'arcivescovo di Treviri e al priore dei domenicani in Francia (cit. in HENNER, *Beiträge*, cit., Leipzig, 1890, p. 139); se nel primo documento l'accenno è inequivocabilmente da riferire ai *consilia* processuali, nel secondo la formulazione è vaga. In ogni caso già qualche mese prima di quella data sono attestati due *consilia* procedurali: la consultazione del citato legato pontificio Jean de Bernin (10 maggio 1235; *Quellen* cit., hg. v. Selge, Patschovsky, p. 51 nota 7) e quella di alcuni giuristi di Avignone relativa ai valdesi (*ibid.*, pp. 50-54, e anche in *Enchiridion Fontium Valdensium*, a cura di G. Gonnet, Torino, Claudiana, 1998, II, pp. 36-38). Anche per quanto riguarda l'Italia sappiamo che la prassi della consultazione era in vigore prima della bolla innocenziana: lo desumiamo indirettamente da due sen-

alle consultazioni procedurali (così come la ben più tarda *Ut commissi vobis* di Bonifacio VIII, inserita nel *Sextus*), bensì ai *consilia* processuali[21]. Già alcuni anni prima il legato pontificio Pietro da Collemezzo nella lettera di convocazione del concilio di Béziers (7 marzo 1246) aveva riaffermato l'obbligatorietà della prassi consultiva, con riferimento forse – benché la formulazione ambigua impedisca un giudizio netto – anche al consulto procedurale[22].

In ogni caso, nel primo manuale di origine italiana, l'*Explicatio super officio inquisitionis* (1262-1277), la consulenza da parte di *sapientes* in materia procedurale era prevista:

> In credentibus [...] [forma inquisitionis] fiet, secundum quod consilium super eis habueris a iure peritis. Et quod consilio tali acceperis, scribi facies et ordinarie observabis[23].

Questa tipologia di consultazione sembra dunque configurarsi come una consuetudine tacitamente approvata e legittimata anche dai più alti gradi della gerarchia ecclesiastica. Ne darebbero conferma proprio in quegli anni due distinte serie di *Responsiones* del cardinale (e futuro papa) Giovanni Gaetano Orsini – cosiddetto *inquisitor generalis*[24] ed egli stesso, in quella veste, consultore

---

tenze pronunciate a Firenze tra il 1244 e il 1245 dall'inquisitore domenicano Ruggero Calcagni (F. Tocco, *Quel che non c'è nella Divina Commedia o Dante e l'eresia*, Bologna, Zanichelli, 1899, pp. 38 [n. 4], 53).

[21] C. Della Veneria, *L'inquisizione medievale e il processo inquisitorio*, Milano, Bocca, 1939, p. 140: il riferimento è alla *Ut commissum vobis* di Innocenzo IV (21 giugno 1254). All'obbligo della consultazione – come ci informa il *De auctoritate*, manuale ad uso degli inquisitori "lombardi" composto sullo scorcio del Duecento – i giuristi non potevano sottrarsi: la difficoltà che poteva insorgere «ex defectu iurisperitorum, quia forte nolunt eis [inquisitoribus] consulere, [...] tollitur, quia possunt eos cogere ad consilium impendendum» (Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 2648, c. 57vb).

[22] «[...] negotii tamen qualitate pensata, volumus, et authoritate domini papae vobis mandamus, quatenus praedictis inquisitoribus injungatis, ut in haeresis negotio cum vestro, diocesanorum, seu aliorum prelatorum consilio quos expedire viderint, juxta formam in talibus consuetam, et litteras apostolicas ei missas, procedere non omittant» (I.-D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Venetiis, Apud Antonium Zatta, 1779, t. 23, col. 715).

[23] Roma, Biblioteca Casanatense (d'ora in poi, BCR), cod. 1730, c. 140ra. Per un orientamento sul manuale, di cui è stato recentemente segnalato un secondo testimone e di cui sto preparando l'edizione, si veda Parmeggiani, *Un secolo*, cit., pp. 235-236.

[24] Sull'incerta qualifica di *inquisitor generalis* per l'epoca medievale si rimanda a W. Benziger, *Dezentralisierung und Zentralisierung. Mittelalterliche Ketzerinquisition und neuzeitliche Römische Inquisition*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 81, 2001, pp. 67-106 e a R. Parmeggiani, *Inquisizione e frati Minori in Romagna, Umbria e Marche nel Duecento*, in *Frati Minori e inquisizione* (Atti del XXXIII Convegno inter-

– in cui si sollecitano gli inquisitori a rivolgersi sui dubbi più spinosi ai giurisperiti di professione. In particolare in un consulto ancora inedito sollecitato all'Orsini da Bentivegna da Todi nel 1270 ca. il porporato è molto chiaro: «[...] vos sollicitamus ut super predictis et aliis que occurrerunt moderno tempore [...] recuratis ad conscilia peritorum»[25].

Del resto, i vuoti normativi congeniti alla rapida e per certi versi frettolosa gestazione del *negotium fidei* non vennero suppliti a sufficienza dalla pur abbondante produzione di decretali in materia di procedura inquisitoriale avvenuta durante i pontificati di Innocenzo IV e Alessandro IV. Era dunque spesso giocoforza per i titolari dell'*officium* chiedere lumi su alcuni aspetti della normativa, probabilmente a quell'epoca senza la malizia che, come vedremo, caratterizzerà il ricorso ai *sapientes* almeno a partire dall'ultimo ventennio del Duecento. D'altronde anche i vertici della curia romana erano consapevoli dell'assenza di precise direttive su alcuni aspetti particolarmente spinosi della procedura. Così, ad esempio, si esprime il cardinale Orsini nel *consilium* appena citato a proposito delle spese relative al mantenimento degli eretici reclusi: «Ad questionem de expensis fiendis circa carceratos et custodes, *illud non est adhuc plene ordinatum* [c.n.]. Unde provideatis interim sicut potestis»[26].

Ancora negli anni ottanta del Duecento il cardinale Benedetto Caetani, futuro Bonifacio VIII, nel prospettare in un noto *consilium* richiesto dall'inquisitore di Romagna le diverse posizioni sui tempi di estinzione dell'azione penale nel processo *post mortem*, afferma che «numquam invenitur casus bene expressus»[27].

La creazione da parte di Urbano IV nel 1262 della figura di un referente per gli inquisitori nella persona di Giovanni Gaetano Orsini determina di fatto un radicale mutamento nelle modalità di richiesta di chiarimenti procedurali da parte dei giudici della fede italiani. Fino ad allora soprattutto nella nostra penisola – la situazione in Linguadoca è come abbiamo visto ben differente – i titolari del *negotium fidei* erano soliti rivolgersi direttamente al pontefice: se un

---

nazionale, Assisi, 6-8 ottobre 2005), Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2006, pp. 113-150 (soprattutto pp. 132-144).

[25] Parigi, Bibliothèque Nationale (d'ora in poi, BNP), ms. Lat. 3373, c. 59r; per l'edizione del *consilium* si rimanda a PARMEGGIANI, *I* consilia *procedurali*, cit. Relativamente all'inquadramento di questa consultazione, cfr. ID., *Inquisizione e frati Minori*, cit., pp. 132-135. Anche nel *consilium* edito da Peter Herde in alcuni casi il futuro Niccolò III evitò di pronunciarsi rinviando alla consulenza di esperti di diritto (ad es. qq. 8, 31: *Antworten* cit., pp. 356, 360).

[26] BNP, ms. Lat. 3373, c. 58v; ed. Parmeggiani.

[27] HERDE, *Ein Consilium*, cit. p. 203; con le precisazioni, circa la committenza, indicate in PARMEGGIANI, *Inquisizione e frati Minori*, cit., pp. 124-125.

solo *privilegium* chiarificatore si riferisce al pontificato di Innocenzo IV (*Cum in constitutionibus*)[28] ben sette risultano essere le bolle in forma di *consilium* di Alessandro IV, predecessore – appunto – di Urbano IV[29]. In tempi successivi, benché la manualistica continuasse a prevedere il ricorso diretto al papa su eventuali dubbi procedurali[30], non sono attestati altri documenti analoghi, se non una volta da parte di Niccolò IV[31] e un'altra da parte di Benedetto XI[32].Va comunque tenuto presente come queste lettere pontificie – per quanto si possano

[28] 29 luglio 1254, POTTHAST 15474; se ne veda un'edizione recente in G. BRONZINO, *Documenti riguardanti gli eretici nella Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio*, in «L'Archiginnasio», LXXV, 1980, p. 56 n. 23. Il dubbio riguarda la distruzione, prevista dall'*Ad extirpanda*, delle proprietà immobili degli eretici, in particolare delle torri (*nostro petistis certificari responso quid sit de turribus* ecc.). La bolla innocenziana venne poi riproposta da Niccolò IV nel 1288 (23 dicembre; *Les registres de Nicolas IV*, a cura di E. Langlois, I, Paris, E. Thorin, 1886, p. 82 n. 431).

[29] Oltre alle note *Quod super nonnullis* (27 settembre 1258, POTTHAST 17382) e *Super eo quod* (26 settembre 1258, POTTHAST 17381) citate da Benziger (*Dezentralisierung*, cit., p. 91 n. 89) ne ho contate almeno altre cinque: *Felicis recordationis* (6 marzo 1257, POTTHAST 16764), *Ex parte tua* (24 settembre 1258, POTTHAST 17377, coincidente nella sostanza, a parte l'uso del plurale per il destinatario, con la *Ex parte vestra* del 13 novembre 1258, POTTHAST 17400), *Quesivistis an alicui* (28 maggio 1260, POTTHAST 17875), *Consultationi vestre* (28 maggio 1260, POTTHAST 17876), *Consuluit nos* (30 maggio 1260, POTTHAST 17877). Al di là di una semplice formulazione retorica – anche alla luce del copioso intervento consultivo operato da quel pontefice – mi pare che nella bolla *Ad audientiam nostram* del 23 gennaio 1260 diretta dallo stesso Alessandro IV agli inquisitori umbri sullo scottante tema dei *redeuntes* possa intravedersi una forma di consapevolezza del naturale ruolo di consultore esercitato dal papa («Quia vero nostri *decet appositione consilii* [c. n.] super hoc [hereticos redeuntes] salubriter providere», in *Bullarium Franciscanum Romanorum pontificum constitutiones, epistola ac diplomata continens tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium concessa*, ed. I.-H. SBARALEA, Romae 1761, II, p. 743 n. 560).

[30] Così nell'*Explicatio super officio inquisitionis*: «Super incarcerandis autem de locis et expensis facies cum episcopo civitatis; et si expediens fuerit dominum papam consules et dominum Johannem Gaietanum, ne sic redeuntibus salutis per iudicium ullum fiat» [BCR, cod. 1730, c. 141rb]. Benziger vede in questo passo una priorità gerarchica: «Erst der Papst dann der Orsini [all'epoca coordinatore del *negotium fidei*]» (*Dezentralisierung*, cit., p. 81 n. 46). Ancora nel 1286 il cardinale Bentivegna da Todi interpellato dall'inquisitore umbro Monaldo circa lo svolgimento dei processi nella diocesi di Amelia, stante la vacanza della locale sede episcopale, suggerisce al richiedente di consultare preventivamente il pontefice (M. D'ALATRI, *Il cardinale Bentivegna all'inquisitore fra Monaldo*, ora in ID., *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti*, I, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1986, pp. 309-312). L'avvertenza *tunc forte esset summus pontifex consultandus* ribadisce come la consulenza diretta del papa in tema di procedura – al di là di ogni pur autorevole intervento cardinalizio – non solo continuasse ad essere in vigore, ma come il ricorso al pontefice rappresentasse ancora l'estrema e decisiva istanza di appello da parte degli inquisitori.

[31] *Habet vestre devotionis* (3 ottobre 1290, POTTHAST 23421).

[32] *Ex eo quod* (2 marzo 1304, POTTHAST 25381).

equiparare a vere e proprie consultazioni e come tali fossero considerate nei manuali "ragionati" di fine Duecento – costituiscano una diversa tipologia documentaria e siano differenti anche da un punto di vista sostanziale: i *privilegia* papali sono direttive vincolanti, i *consilia* suggerimenti[33]. A sottolineare ulteriormente il valore normativo e il carattere universale di queste decretali/consultazioni – soprattutto di quelle di Alessandro IV – concorre la loro riproposizione in tempi e luoghi diversi anche da parte di pontefici successivi: molte vennero addirittura recepite all'interno del *Sextus*[34].

La volontà da parte del papato di mantenere comunque, coerentemente con il crescente centralismo pontificio nell'amministrazione della giustizia, un ruolo di coordinamento – quanto meno a livello normativo – del *negotium fidei* ormai istituzionalizzatosi si tradusse, più che nella nomina di uno o più supposti "inquisitori generali", nel ripetuto impiego nei decenni successivi (documentato soprattutto per gli anni ottanta del Duecento) dei *sapientes* attivi in qualità di *advocati* presso lo *studium curiae* di recente costituzione e/o di cardinali con alle spalle una solida formazione giuridica. Il fenomeno sembra tuttavia riguardare, allo stato attuale della documentazione, le sole province inquisitoriali interne allo stato pontificio e in particolare quella di Romagna[35].

Ritengo non si trattasse soltanto di una volontà di controllo tesa a contrastare le effettive spinte "autonomistiche" degli ordini mendicanti nella gestione dell'*officium*[36], quanto di un tentativo di supplire attraverso il ricorso ai dotti canonisti dello *studium* della curia romana all'assenza in quel territorio di importanti centri di insegnamento del diritto. Nell'Italia settentrionale, infatti, sia per gli inquisitori domenicani di "Lombardia" che per i Minori attivi nel Veneto era normale riferirsi ai *sapientes* di prestigiose università quali Bologna e Padova, come testimoniano numerose consultazioni sollecitate ai docenti più insigni – in prevalenza laici – legati appunto agli *studia* più famosi. Del resto, come giustamente osservato da Mario Ascheri, «se il *consilium* si era sviluppato con il diritto universitario e la diffusione del giurista professionale a partire dal Duecento soprattutto, si rileverà come ovvio che la consulenza pervenuta dovesse

---

[33] Anche nel saggio di Benziger (*Dezentralisierung*, cit., p. 91 n. 89) le due tipologie sono tenute distinte.

[34] Così la *Super eo quod* (VI.5.2.4), la *Consuluit nos* (VI.5.2.5), la *Quesivistis an alicui* (VI.5.2.6) e la *Consultationi vestre* (VI.5.2.7).

[35] Cfr. PARMEGGIANI, *Inquisizione e frati Minori*, cit., pp. 143-144.

[36] Circa le quali si rinvia a L. PAOLINI, *Papato, inquisizione, frati* in *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti* (Atti del XXV Convegno internazionale, Assisi, 13-14 febbraio 1998), Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1998, pp. 179-204.

essere in gran parte legata ai centri universitari oppure alle città ad essi vicine che comunque alimentarono un ceto cospicuo di "dottori"»[37].

In realtà, reputo non sufficiente la sola precedente motivazione, per cui cardinali esperti di diritto e *advocati* attivi presso lo *studium curiae* avrebbero semplicemente costituito un'alternativa referenziale in assenza di altri *studia* all'interno dello stato papale (del resto, nel 1308 venne istituita l'Università di Perugia, presto celebre per i giuristi che vi insegnarono): influirono altri motivi.

Allo stato attuale della documentazione questa difformità nelle modalità di richiesta di consulti tra le province inquisitoriali comprese nel dominio temporale pontificio e quelle esterne – le une aventi la curia come referente, le altre gli *studia* – può concorrere a spiegare, almeno a partire dalla comparsa della figura del cosiddetto *inquisitor generalis* Giovanni Gaetano Orsini e con l'affievolirsi dei responsi papali (decretali) in tema di procedura, l'assenza di una legittimazione ufficiale da parte pontificia nei confronti della prassi consultiva. Potenzialmente, infatti, il *consilium* «dato al giudice nell'età del diritto comune» si poteva tradurre in «un poderoso strumento di decentramento nell'amministrazione della giustizia»[38], in aperto contrasto con la progressiva evoluzione "centralistica" ed universalistica del papato duecentesco[39]. E non sarà forse un caso se nelle province sottoposte ad una più diretta influenza dell'autorità papale e curiale – dove i rapporti tra il centro (papato) e la periferia (inquisitori) furono quanto mai intensi e vischiosi – apparentemente non avvennero gli abusi (poi rivelati dalle inchieste pontificie di inizio Trecento) che si erano verificati in Veneto, "Lombardia" e Toscana. La predominante autoreferenzialità nell'esercizio dell'*officium* – spesso favorita da *consilia* compiacenti – e l'assenza di un accentuato intervento pontificio furono assai probabilmente determinati in quelle province dalla mancata partecipazione della Camera apostolica – se non in forma episodica – alla divisione dei proventi, come invece avveniva con apparente regolarità – pur con modalità difformi – all'interno del

[37] ASCHERI, *I «consilia»*, cit., p. 321.

[38] ID., *Le fonti* cit., p. 19.

[39] Il papato duecentesco espresse con risolutezza la propria avversione nei confronti di una tipologia particolare di *consilium sapientis*, detto *iudiciale*, vincolante per il giudice e decisivo per la sentenza (*ibid.*, pp. 22-32). Della "pericolosità" dell'istituto era ben consapevole un raffinato giurista quale Guillaume Durand, *auditor generalis* di Clemente IV: nello *Speculum iudiciale* al titolo *de requisitione consilii* egli affermò che in virtù dei *consilia* «multa enormia possunt per [...] iudices committi» (traggo la citazione dal medesimo saggio alla p. 25). Benché il Durand si riferisse appunto al *consilium sapientis iudiciale*, il discorso relativo agli *enormia* vale forse a maggior ragione quando la consulenza è tesa, come in molti casi nelle consultazioni procedurali per l'inquisizione di ambito non curiale, a snaturare il significato e la portata di disposizioni pontificie.

Patrimonium beati Petri[40]. Del resto la situazione è ben fotografata dall'autorevole *consilium* emesso dal cardinale Conte Casati tra il 1281 e il 1287, per cui, a proposito della successione testamentaria di un "credente" di eretici, viene chiarita sulla scorta della *Vergentis* di Innocenzo III l'esatta definizione di fisco:

> [...] dicimus quod [...] credens [hereticorum] non potuit succedere alicui a tempore commissi criminis, etiam ante sententiam latam... Et huiusmodi hereditas debet applicari fisco [...] Tamen caveatis hic quod in hoc casu debeat fiscus censeri. Nam si ille qui decessit cui debuit succedere credens est subiectus temporali iurisdictioni Ecclesie Romane, Ecclesia Romana debet censeri fiscus. Si autem est subiectus imperio, imperium censebitur fiscus[41].

A partire dalla seconda metà del XIII sec. i giuristi di professione garantiscono al *consilium* procedurale la forma più ortodossa e più comunemente nota agli storici del diritto, corredata, cioè, da continui e abbondanti rimandi giustificativi sia alle compilazioni giustinianee che a quelle di diritto canonico. L'elenco dei giuristi, prevalentemente attivi presso lo *studium* felsineo[42], interpellati in materia procedurale dai gestori dell'*officium* è lungo e comprende, partendo dalle punte d'eccellenza, celebri giuristi quali Francesco d'Accursio (i cui *consilia* inquisitoriali erano fino ad oggi pressoché sconosciuti)[43], Dino del Mugello, Giovanni d'Andrea, per poi continuare con una pleiade di docenti meno noti, comunque di alto livello (Iacopo Bonacosa, Marsilio Manteghelli – maestro del D'Andrea –, Lambertino Ramponi, Paolo Liazari, Pietro Cerniti, soltanto per citarne alcuni). I pareri procedurali vengono tuttavia richiesti anche a dottori legati a *studia* diversi da quello bolognese. È il caso, come detto, di Padova (come testimonia il noto *consilium* relativo agli ebrei ferraresi richiesto nel 1281 dall'inquisitore Florio da Vicenza e il consulto emesso nel 1297 dal

[40] Su tutta la questione, cfr. PARMEGGIANI, *Inquisizione e frati Minori*, cit., pp. 146-150. Nell'Italia settentrionale il controllo centrale sembra, se non assente, del tutto sporadico: cfr. ad es., per quanto riguarda l'inquisitore Lanfranco da Bergamo, le considerazioni di Marina BENEDETTI, *Le finanze dell'inquisitore*, in *L'economia dei conventi dei frati Minori e Predicatori fino alla metà del Trecento* (Atti del XXXI Convegno internazionale, Assisi, 9-11 ottobre 2003), Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2004, pp. 374-376, 380-381.

[41] Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 3978, c. 47vb. Per l'edizione critica della consultazione si rimanda a PARMEGGIANI, *I* consilia *procedurali*, cit.

[42] Sul rapporto tra i *consilia sapientum* inquisitoriali e lo Studio bolognese si leggano le efficaci pagine di Lorenzo Paolini (*L'eresia catara* cit., pp. 18-29): benché sia relativa a consultazioni processuali, la trattazione si attaglia perfettamente anche ai consulti relativi alla procedura.

[43] Se ne vedano analisi ed edizione in PARMEGGIANI, *I* consilia *procedurali*, cit.

canonista Bovetino Bovetini)[44] o di città dove nuove Università stavano nascendo o erano appena sorte, come ad esempio Siena[45]. I *professores*, specie se *famosi* come spesso nei *consilia* è sottolineato con forza, vengono ricercati perché investono la consultazione di un'*auctoritas* e di una legittimità indiscutibile: con la fine del Duecento il ricorso a questo tipo di consulto è dominante fino a diventare pressoché esclusivo. L'uso si andava affermando anche oltralpe, ed è del resto codificato anche nella *Practica* di Bernard Gui, dove – accanto ad una generica *forma ad convocandum peritos ad consilium pro agentibus in remotis* – si trova *forma alia ad convocandum peritos presentes specialiter in aliquo studio generali*[46]. Evidentemente la prassi aveva smentito l'ammonimento del capitolo provinciale dei domenicani tenutosi a Venezia nel 1287 in cui venne implicitamente proibito il ricorso alla consultazione di laici da parte degli inquisitori dell'ordine, dal momento che «ordo [Predicatorum] per gratiam Dei habet copiam sapientum per quos possunt questiones que emergunt sufficienter determinari»[47]. A quest'altezza cronologica più che nella reale e documentata "ignoranza" in ambito giuridico dei gestori dell'*officium – iuris ignarus* si autodefiniva l'anonimo neo-inquisitore autore del *De auctoritate*, ma in buona compagnia: «inquisitores, ut plurimum, sunt iuris ignari» sottolinea Zanchino Ugolini[48] – la motivazione del ricorso al *consilium* di giuristi di professione è da in-

[44] Per il primo documento rimandiamo all'edizione curata dal Campeggi contenuta in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus de haereticis*, ed. a cura di C. Campeggi, Romae, Apud haeredes Antonij Bladij impressores Camerales, 1568, pp. 225-231, ora anche in V. COLORNI, *Ebrei in Ferrara nei secoli XIII e XIV*, in ID., *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Milano, Giuffrè, 1983, pp. 184-188; per il secondo *consilium*: M. D'ALATRI, *Eretici e inquisitori*, cit., p. 171 (n. 3) e *Il «Liber contractuum» dei frati minori di Padova e di Vicenza (1263-1302)*, a cura di E. Bonato, con la collaborazione di E. Bacciga, Roma, Viella, 2002 (saggio introduttivo di A. Rigon), p. 609. Oltre ai casi citati, si veda l'importante *consilium* processuale richiesto nel 1305 ad una commissione di giuristi padovani edito da Paolo Marangon (*Gli «Studia» degli ordini mendicanti*, ora in ID., Ad "*cognitionem scientiae festinare*". *Gli studi nell'Università e nei conventi di Padova nei secoli XIII e XIV*, a cura di T. Pesenti, Trieste, Edizioni Lint, 1997, pp. 101-102). Ringrazio il prof. Donato Gallo per avermi segnalato quest'ultimo documento.

[45] All'interno del cod. 1730 della BCR (c. 292ra-vb) è contenuto un *consilium* redatto da *sapientes* toscani tra cui figura il civilista Guglielmo da Ciliano, attivo a Siena in qualità di giudice almeno dal 1314, poi docente presso lo *Studium* locale a partire dal giugno del 1321; per l'edizione del consulto, cfr. PARMEGGIANI, *I* consilia *procedurali*, cit.

[46] BERNARDUS GUIDONIS, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, ed. a cura di C. Douais, Paris, Alphonse Picard, 1886, p. 26, docc. 31, 32.

[47] Desumo la citazione da BENEDETTI, *Le parole*, cit., p. 131.

[48] Ed. Campeggi, p. 116; la citazione è desunta dall'*incipit* del capitolo dell'opera espressamente dedicato a *collationibus et consiliis habendis per inquisitores* (limitatamente, tuttavia, alla sede processuale).

dividuarsi in una semplice domanda di assenso e avallo procedurale. È proprio in questi casi di *consilia* dotti che gli inquisitori formulano i quesiti, forse – meglio – le richieste più ardite e maliziose che i pareri giuridici di norma sanciscono. Per certi aspetti il *consilium* procedurale diventa paradossalmente, in questi casi, affine al *consilium pro parte* (sollecitato, cioè, unicamente da una delle parti nel suo specifico interesse), così come lo sono certi consulti processuali dove l'*alia pars* è costituita dai sospetti eretici, *pars*, in base al diritto inquisitoriale, priva di normali garanzie giuridiche oltre che di avvocati. Le consultazioni inquisitoriali vanno dunque studiate tenendo sempre presente l'anomalia propria del *negotium fidei* per cui ad emettere le sentenze sono gli stessi giudici che hanno condotto l'inchiesta: di conseguenza il *consilium pro parte* eventualmente richiesto dai titolari dell'*officium* acquista una valenza ben diversa, deviando verso il *consilium sapientis iudiciale*, il cui responso è vincolante per il giudice. Credo non sia una forzatura spingere questo ragionamento alle estreme conseguenze: il consulto procedurale, se favorevole all'inquisitore, era inderogabilmente osservato. Diversamente, qualora, cioè, il responso non fosse stato quello atteso, ci si poteva rivolgere ad un altro *sapiens* nella speranza di ricevere un parere consono alle richieste. Ne darebbe testimonianza una consultazione emessa dal dottore di decreti Raniero da Reggio con tutta probabilità su domanda dell'inquisitore Florio da Vicenza. Lo stesso Florio si era rivolto nel 1290 a due giuristi famosi quali Dino del Mugello e Marsilio Manteghelli per ottenere un *consilium* per fini squisitamente pratici relativamente al contenuto della bolla *Ad extirpanda*. Nella tradizione manoscritta il testo di questo consulto è costantemente seguito dal citato *consilium* di Raniero in cui i quesiti sottoposti a valutazione coincidono alla lettera con quelli rivolti ai due docenti bolognesi. Le risposte sono tuttavia divergenti su alcune *quaestiones* di importanza rilevante, quale ad esempio la *cognitio* e la restituzione delle usure: il giurista reggiano legittima senza riserva lo strapotere dell'inquisitore, laddove Dino e Marsilio avevano riservato al vescovo facoltà di intervenire in materia. È quasi inutile dirlo: la linea vincente, e la prassi lo confermò, dovette essere quella indicata da Raniero[49].

Del resto, come sintetizza bene Ascheri, «bisogna rassegnarsi a ritenere che siano stati trasmessi con maggior cura e frequenza i pareri più "faziosi", più

[49] Nel 1316, ad esempio, l'inquisitore Corrado da Camerino procedette alla restituzione di parte delle somme provenienti da un'indagine condotta nei confronti di un usuraio di Ferrara (la stessa città in cui Florio richiese il *consilium* a Dino e Marsilio e, per congettura, a Raniero): cfr. G. BISCARO, *Inquisitori ed eretici lombardi [1292-1318]*, in «Miscellanea di Storia Italiana», s. III, XIX, 1922, p. 490. Per l'edizione critica e la contestualizzazione dei *consilia* citati si rimanda nuovamente a PARMEGGIANI, *I* consilia *procedurali*, cit.

evidentemente favorevoli al cliente che pagava»[50]. Il discorso è senz'altro valido per i *consilia* inquisitoriali. Che la consulenza, specie se richiesta ad affermati giuristi, fosse lautamente remunerata – sia in denaro che sotto altre forme (doni, pranzi, ecc.) – è ben documentato dai *libri rationum* di alcuni inquisitori "lombardi" e toscani[51]: in alcuni casi, relativi forse a consulti processuali, erano addirittura gli stessi frati ad essere retribuiti in aperto contrasto con le costituzioni dei rispettivi ordini e con le disposizioni papali[52].

Il ricorso ai giuristi di professione sul finire del XIII sec. da sporadico si fece sistematico: l'istituzionalizzazione del *negotium fidei* comportò, tra l'altro, la formazione presso i principali centri dell'attività inquisitoriale di vere e proprie commissioni fisse di *consiliatores*. Queste erano generalmente composte dall'ordinario diocesano (o – più spesso – dal suo vicario), da ecclesiastici (in prevalenza frati) e da giurisperiti di professione laureati *in utroque*, come testimonia anche il *De auctoritate*:

> Debent isti sapientes iuris utriusque esse periti, cum viris religiosis predicatoribus et minoribus, et tot quot [quod *ms.*] ipsi inquisitores pro difficultate ipsius negotii iudicaverint expedire[53].

Commissioni di questo tipo, il cui organico subiva minime variazioni, sono attestate tra fine Duecento e inizio Trecento in diverse città italiane: a Verona nel 1287, a Bologna dal 1299, a Milano nel 1300, a Padova nel 1305, a Ferrara nel 1316, a Modena nel 1317 e a Firenze nel 1319. Solitamente il loro intervento si limitava all'emissione di consulti processuali, poi raccolti in appositi *libri consiliorum* conservati presso gli *officia* locali[54]; ma che occasionalmente

---

[50] *I «consilia»* cit. p. 317.

[51] Celebri giuristi figurano più volte consultati anche in sede processuale: oltre al caso di Bologna studiato da Paolini (*L'eresia catara*, cit., pp. 23, 27), in Italia settentrionale risultano remunerati per le loro prestazioni professionali Riccardo Malombra, Iacopo Bottrigari e Rolandino Belvisi (BISCARO, *Inquisitori ed eretici lombardi*, cit., pp. 491, 494). In aggiunta ai compensi (spesso non esigui), i giuristi ricevevano con prodigalità doni da parte dei titolari dell'*officium* (cfr., ad es., ID., *Inquisitori ed eretici a Firenze*, in «Studi Medievali», n.s., II, 1929, pp. 355, 357-358).

[52] BISCARO, *Inquisitori ed eretici lombardi*, cit., pp. 512, 535-536, 538, 540-541, 548.

[53] Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 2648, c. 59 ra.

[54] A Firenze la conservazione dei *consilia* in appositi libri è ben documentata da un prezioso inventario dei beni dell'*officium* redatto nel 1334 (D'ALATRI, *Eretici e inquisitori* cit., pp. 284-285 nn. 19, 26): per la redazione delle consultazioni i *sapientes* locali potevano avvalersi di una nutrita serie di codici giuridici già da tempo a disposizione dei consultori (*iam sunt longa et longissima tempora*: *ibid.*, pp. 279-280 n. 4-6). Anche i *consilia* processuali contenuti negli *Acta S.*

questi gruppi di *sapientes* potessero essere richiesti di *consilia* procedurali lo fa ritenere la silloge di sei pareri giuridici richiesti a Piacenza tra il 1276 e il 1277 dall'inquisitore Niccolò da Cremona (in un caso unitamente al collega Daniele da Giussano) ad un collegio di sapienti prevalentemente in materia finanziaria[55].

Proprio le questioni procedurali connesse ad aspetti di natura economica rappresentano l'oggetto privilegiato – sia pur non esclusivo – delle consultazioni inquisitoriali, soprattutto a partire dagli anni settanta del XIII secolo: in pratica da quel momento in poi non vengono sollecitati pareri giuridici se non a proposito della gestione dei *bona hereticorum* – vero e proprio *leit-motiv* dei *consilia* – colta nelle diverse problematiche ad essa relative (tripartizione dei proventi, *processus post mortem* e relative ripercussioni che si riverberavano sugli eredi). Leggendo il contenuto delle consultazioni alla luce di quanto stabilito dalla normativa in materia, si può comprendere l'effettiva portata storica della fonte che lascia affiorare senza ipocrisia i reali scopi degli inquisitori nell'amministrazione dell'*officium*.

Prima di illustrare attraverso alcuni esempi l'effettiva incidenza sulla codificazione della procedura occorre ricordare come tale influenza sia stata possibile grazie alla recezione dei *consilia* all'interno dei manuali inquisitoriali, il vero veicolo dell'elaborazione normativa relativa al *negotium fidei*. Questa fonte conobbe un eccezionale sviluppo proprio in concomitanza con l'apparire dei primi *consilia*: di fatto, come già rilevato, sia il *terminus post quem* che quello *ante quem* fissato per la nostra indagine coincide quasi perfettamente con la parabola evolutiva della manualistica inquisitoriale durata all'incirca un secolo (1230 ca.-1330). Proprio la manualistica, in quanto volta a garantire al *negotium fidei* una precisa regolamentazione giuridica, è lo strumento più adeguato per seguire il progressivo costituirsi del diritto e per comprendere il vero spirito che dovette guidare il tribunale inquisitoriale. Siamo infatti di fronte a testi dei quali gli inquisitori sono al contempo autori e fruitori; i manuali, cioè, sono «testi riservati, non pubblici, pertanto sembrano sinceri e privi d'ipocrisia, e da essi si dovrebbe ricavare l'immagine più autentica e più disincantata dell'inquisizione»[56].

Da semplici risposte a singoli quesiti (*Direttiva di S. Ramon de Peñafort*, in pratica un *consilium* procedurale) o a specifiche richieste (*Doctrina de modo procedendi contra haereticos*), questa tipologia di testi evolse rapidamente, rag-

---

Officii Bononie venivano conservati in un registro a parte: occupano infatti un intero quaderno, il diciottesimo (*Acta S. Officii*, cit., pp. 596-625, docc. nn. 804-869).

[55] Per cui vedi PARMEGGIANI, *I* consilia *procedurali*, cit.

[56] PAOLINI, *Inquisizioni medievali*, cit., p. 179.

giungendo nel Sud della Francia, poco oltre la metà del secolo XIII, la messa a punto del prototipo classico del manuale duecentesco con l'opera del cod. Vat. Lat. 3978, che ebbe tanta fortuna anche in Italia: si trattava di una raccolta di carattere puramente compilativo, ai cui due soli elementi costitutivi (*consilia* procedurali e formulario) nella nostra penisola venne aggiunta una terza componente relativa alle bolle pontificie, determinando così la tipica struttura tripartita che ritroviamo nelle *Constitutiones* vicentine e – più ordinatamente – nel *Libellus*, nonché in altre opere modellatesi sull'esempio dell'antigrafo transalpino. Inoltre, in Italia venne ritoccato il materiale contenuto in quel fondamentale testo francese, rendendo certa, per la maniera in cui le *auctoritates* furono riportate, l'esistenza di un archetipo in cui vennero operati, rispetto al modello, precisi tagli e selezioni. Si tratta di un fenomeno generalizzato che investe innanzi tutto, se non quasi esclusivamente, i *consilia*. Sono infatti numerose le consultazioni procedurali che risultano caratterizzate da duplici tradizioni filologiche (l'anonimo *consilium peritorum*, *consilia* dei concilî di Narbonne e Béziers, *Ordinatio* di Pietro da Collemezzo, consultazione di Gui de Foucois, *consilium* di Giovanni Gaetano Orsini edito dallo Herde, *consilia* di Piacenza) confluite nel "codice inquisitoriale" nella versione più favorevole all'*officium* mediante l'espunzione di passi scomodi o superati da nuove decretali e dalla prassi. Che tali rimozioni siano state intenzionali e maliziose – confermando il giudizio di Lorenzo Paolini, per cui «i manuali non sono autolesionisti: scelgono sempre la forma più vantaggiosa»[57] – lo dimostrano alcuni esempi.

Un caso clamoroso è costituito dalla mancata presenza nella recezione del *consilium* di Gui de Foucois da parte della manualistica italiana del III cap. in cui il futuro Clemente IV sosteneva categoricamente che «inquisitiones debent fieri sine incommodo reorum». Tale presa di posizione fu completamente ignorata e del resto il principio stabilito dal giurista francese risultò nella nostra penisola «abbondantemente smentito dalla normativa e soprattutto dalla prassi»[58].

Che non si tratti di un caso isolato di rimozione volontaria lo rivela anche l'assenza in due dei quattro testimoni manoscritti del *consilium* di Giovanni Gaetano Orsini edito dallo Herde di quattro capp. (gli unici ad essere stati espunti) in cui il cosiddetto *inquisitor generalis* ribadiva la propria risoluta contrarietà verso l'imposizione di pene pecuniarie da parte dei gestori

[57] L. PAOLINI, *Le finanze dell'Inquisizione in Italia (XIII-XIV sec.)*, in *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII-metà XIV)*, Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, 1999 (Atti del XVI Convegno internazionale di studi, Pistoia, 16-19 maggio 1997), p. 467.

[58] *Ibid.*, p. 466.

dell'*officium*[59]. Di più, il futuro Niccolò III espresse il proprio convincimento anche in occasione del Capitolo generale dell'ordine francescano (di cui fu cardinale protettore tra il 1263 e il 1277) tenutosi a Lione nel 1272. Paradossalmente non sarà soltanto la prassi a smentire le posizioni dell'Orsini; negli anni immediatamente successivi al Capitolo lionese fu un *consilium* di *sapientes* appartenenti proprio all'ordine dei Minori a scardinare di fatto il divieto di ingiunzione di pene pecuniarie, ritenendo – con formula palliata – un semplice restringimento di pena e non una sanzione pecuniaria il commutare parte della confisca dei beni ai colpevoli sinceramente contriti con somme di denaro[60].

Ad essere espunte non erano soltanto le parti scomode, ma anche quelle non funzionali alla realtà inquisitoriale italiana. Così, ad esempio, nella nostra penisola dell'anonimo *consilium peritorum* di origine francese teso ad accentrare nelle mani dei vescovi i più ampi poteri in fatto di procedura vennero recepiti soltanto due capitoli "neutri" relativi soltanto alle testimonianze processuali.

L'espressa volontà dei compilatori dei manuali di intervenire direttamente sulle consultazioni procedurali ne sottolinea l'importanza e, soprattutto, il valore normativo. Che i *consilia* fossero progressivamente diventati *auctoritates* probanti, al di là di ciò che era lecito attendersi, lo evidenziano due casi cronologicamente vicini.

L'anonimo autore del *De officio inquisitionis*, manuale scritto negli anni venti del XIV sec. ad uso degli inquisitori attivi nella *Lombardia inferior*, avvezzo a citare direttive papali per suffragare le proprie affermazioni, nel legittimare i casi di mancata tripartizione dei *bona hereticorum* – aspetto, come detto, da molto tempo spinoso e al centro di dibattiti – afferma: «ea que dicta sunt probantur per ea que continentur in interpretationibus inquisitorum et in consiliis sapientum»[61].

L'incidenza della consultazione procedurale sulla prassi è verificabile anche in ambito processuale, ad esempio nel celebre processo per eresia contro gli Estensi del 1321 edito dal Bock[62]. In quel procedimento vengono citate come *auctoritates* decisive per la sentenza alcuni passi dei *consilia* conciliari di Béziers e Narbonne, ma soprattutto la consultazione *Cum nuper* del cardinale Pietro da Collemezzo, sulla cui valutazione tra i *sapientes* interpellati dall'inquisitore si registrò la polemica riprovazione del celebre Giovanni

[59] Se ne veda la recente edizione in PARMEGGIANI, *Un secolo*, cit., pp. 264-265.

[60] D'ALATRI, *L'Inquisizione francescana nell'Italia centrale del Duecento*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1996, pp. 22-23.

[61] Ed. Paolini, cit., p. 144.

[62] F. BOCK, *Der Este-Prozess von 1321*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», VII, 1937, pp. 41-111.

d'Andrea: il noto canonista ne contestò l'autenticità e si rifiutò sia di sottoscrivere il consulto che di apporvi il proprio sigillo. Il nodo del contendere riguardava la possibilità di condanna, teoricamente respinta, in base alla deposizione di *testes singulares*. Il comportamento del d'Andrea fu stigmatizzato dagli inquisitori che non tennero in alcun conto le sue osservazioni critiche, sfruttando nell'interpretazione della *Cum nuper* l'ermeneutica legittimata dai *sapientes* consultati in base all'*inquisitorum arbitrium*[63]. L'episodio, avvenuto in un processo di rilevanza certo non secondaria, conferma in maniera efficace la tendenza generalizzata da parte degli inquisitori di piegare le *auctoritates* e i *consilia* richiesti ai giuristi unicamente verso la forma più favorevole.

Gli spiragli d'interpretazione delle bolle pontificie a partire dalla fine del Duecento erano del resto sfruttati nei *consilia* per giustificare ciò che spesso avveniva e che si andava lentamente legittimando per consuetudine, portando dunque a ritenere sospetto il ricorso ai *sapientes*, non più – come detto – per reali chiarimenti, ma in senso meramente giustificativo: era ormai la prassi ad orientare i *consilia* e non più viceversa come agli esordi. Il responso dei giuristi diventò allora uno strumento capace di dilatare nella forma più estensiva l'autonomia e la discrezionalità degli inquisitori nella gestione dell'*officium* e, soprattutto, dei *bona hereticorum*. Siamo alla vigilia delle inchieste papali su larga scala che smaschereranno una stagione di abusi e malversazioni.

Le avvisaglie dell'ampliamento delle prerogative dei gestori del *negotium fidei* sono già evidenti in alcune consultazioni risalenti all'ultimo quarto del XIII sec. Così i *sapientes* convocati dall'inquisitore a Piacenza nel 1276 riconoscono al richiedente la liceità, in deroga al diritto comune, di riformare in tempi successivi le proprie sentenze, aggravandole o mitigandole, ritenendo legittimata la prassi in base a diversi altri consulti giuridici[64].

---

[63] *Ibid.*, pp. 91-94; sulla vicenda cfr. anche, O. CONDORELLI, *Un giurista dimenticato dello Studio bolognese: Superanzio da Cingoli*, in «Rivista Internazionale di Diritto Comune», 5, 1994, pp. 258-259.

[64] «licet secundum leges et iura communia iudex postquam tulit sententiam suam functus est officio suo, nec interpretari, nec addere vel minuere potest ad sententiam suam, nisi summi iudices, vel quasi summi (illi enim possunt interpretari secundum iura suas sententias), tamen secus est de inquisitoribus [...] Et commissa est eis auctoritas interpretandi et declarandi leges, constitutiones et statuta civitatum, in hiis maxime que tangunt officium suum [...] Bene videtur esse commissum eis quod possint interpretari suas sententias, [...] etiam quia consuetudo vigorem legis obtinet et est optima legum interpres. Et ipsi a principio usque modo semper apposuerunt illam clausulam, et secundum eam mutaverunt sententias suas aggravando et mitigando, prout eis visum fuit melius expedire. Nec hoc reprobatum est, immo e contrario approbatum et consultum, ut patet ex consilio prelatorum in concilio Tholosano [...] Et ideo videtur quod bene possint inter-

Gli inquisitori riuscirono poi, complice proprio l'instaurarsi di un uso consuetudinario legittimato dai *consilia*, anche nell'intento di abrogare la tripartizione dei *bona hereticorum*, forse l'obiettivo principale dei gestori del *negotium fidei*. Ne daremo dimostrazione attraverso una rapida carrellata di esempi.

La norma della divisione dei beni confiscati agli eretici era stata stabilita nel 1252 dalla bolla *Ad extirpanda* di Innocenzo IV in misura di un terzo spettante alle autorità comunali, un terzo destinato a coprire le spese degli ufficiali al servizio dell'*officium*, e un terzo genericamente "in favore della fede e per estirpare gli eretici", la cui custodia e il cui impiego spettavano congiuntamente al vescovo e agli inquisitori. L'equilibrio fissato da papa Fieschi e fatto proprio dai suoi successori fu ben presto minato dalla spinta costante degli inquisitori verso la soppressione della tripartizione a loro esclusivo vantaggio, ledendo di fatto non solo le prerogative dei Comuni e dei vescovi, ma anche degli ufficiali stessi.

Innanzi tutto richiesero dai *consilia* l'approvazione dell'accezione più ampia possibile di eretico relativamente alle confische, comprendendo a tal fine anche i semplici *credentes*. Giovanni Gaetano Orsini, nel *consilium* fino ad oggi sconosciuto, autorizzò le richieste degli inquisitori con molta cautela;[65] all'incirca negli stessi anni (1276) si espresse in maniera analoga senza tentennamenti la commisione di *sapientes* convocata a Piacenza dall'inquisitore Niccolò da Cremona[66].

Contemporaneamente a questa dilatazione – che, pur formalmente contenuta nella *Ad extirpanda*, doveva nei fatti rimanere dubbia – cominciò l'azione di erosione alla terza parte spettante alle autorità comunali. Già, forse inizialmente in via transitoria, da quella porzione dovevano essere sottratte le somme destinate al mantenimento degli eretici incarcerati – con formulazione ambigua – *donec de ipsis fuerit definitum*[67]. Ma il vero scopo degli inquisitori, destinato a concretizzarsi, era quello di estromettere completamente dalla divisione le autorità comunali. Ciò che sorprende, come ci testimoniano i *consilia*, è che

---

pretari et mutare aggravando et mitigando sententias suas» (PARMEGGIANI, *I* consilia *procedurali*, cit.)

[65] «Ad questionem utrum bona universa credencium de iure possint pubblic‹ar›i, licet videtur quod possunt, videatis tamen si hoc expediat et si de fide poteritis hoc faccere de omnibus credentibus» (BNP, ms. Lat. 3373, c. 58v; ed. Parmeggiani). Nel *consilium* edito dallo Herde l'*inquisitor generalis* aveva legittimato con maggior risolutezza l'equiparazione *in puniendo* tra *credentes* ed eretici propriamente detti in risposta ad un passo dubbio della *Ad extirpanda* (ed. Herde, p. 358, q. 21).

[66] PARMEGGIANI, *I* consilia *procedurali*, cit.

[67] Anche per l'approfondimento di questo aspetto, cfr. *ibid.*

quest'azione iniziò e fu avallata molto presto, ben prima delle attestazioni che ci forniscono i manuali trecenteschi. Nei fatti, ad appena una decina d'anni di distanza dalla riproposizione della *Ad extirpanda* nella redazione di Clemente IV, gli inquisitori ottennero un'importante estensione del dettato della bolla attraverso la distinzione tra l'*executio sententie* podestarile e quella inquisitoriale. La sintesi operata su questo tema dal *De officio* – senza richiami alle compilazioni giuridiche, evidentemente ritenuti ormai superflui[68] – era stata preparata da un'imponente mole di *consilia* specifici approntati già a partire da almeno mezzo secolo prima. Quanto stabilito con risolutezza da Francesco d'Accursio (1273 ca.)[69] e dai *sapientes* piacentini (1276)[70] venne ampiamente confermato da altre consultazioni successive, dilatando i poteri degli inquisitori fino a sancire l'esclusività dell'*executio negotii* appannaggio dei titolari dell'*officium*, restringendo, fino ad annullarlo, il margine d'azione delle autorità comunali[71]. In tema di divisione, con estensione quasi iperbolica, il dottore di decreti Raniero da Reggio equipara le prerogative dell'inquisitore a quelle del pontefice, essendo suo vicario:

> [...] ad exemplum illorum casuum qui sunt in constitutionibus, dividere [bona] potest prout vult, quia plura gerit vices domini pape ipse inquisitor,

---

[68] «De [...] condempnationibus, que fiunt per inquisitores, non debet fieri aliqua divisio, sed ipse inquisitor debet satisfacere officialibus et notariis et sapientibus» (ed. Paolini, p. 144).

[69] «[...] de condempnationibus que fiunt a potestate terre, vel eius officialibus, dicta divisio est facienda, ut hoc ex verbis dicte constitutionis apparet [...]. Item si condempnatio et exactio fiant per fratres inquisitores, non tenentur communicare, nec dividere, nec partem dare Communi, nec alicui persone, non obstante constitutione de dividendo» (PARMEGGIANI, *I "consilia" procedurali*, cit.).

[70] «[...] omnium sententia fuit nemine discrepante quod capitulum divisionum quod in constitutionibus [papalibus] continetur non extenditur nisi ad bona catharorum que per officiales occupantur, et ad condempnationes factas per potestatem et non ad condempnationes que fiunt per inquisitores; set ipse pene et condempnationes que fiunt et exiguntur per ipsos inquisitores remanent penes officium inquisitionis integre, absque ulla divisione simpliciter et absolute» (*ibid.*).

[71] In questo senso, ad esempio, si esprimono Dino del Mugello e Marsilio Manteghelli: «[...] manifeste apparet condempnationes et executiones et distributiones et divisiones peccuniarum ex condempnationibus receptarum ad inquisitorem pertinere, cum hec omnia de executione sint et ad executionem predictam pertineant. Item, cum ad inquisitorem pertineat executio [...] constat quod potestas volens exequi supradicta non potest, cum per hec inpediretur executio inquisitoris predicti: cum enim in constitutione predicta [*Ad extirpanda*] executio inquisitori specialiter comittatur, apparet per hoc potestatibus denegari iurisditionem» (*ibid.*). Il discorso, come si evince dal contenuto dell'intera consultazione, non riguarda le sole condanne pecuniarie, che in ogni caso dovevano teoricamente sottostare alla medesima ripartizione prevista per i *bona hereticorum*.

ut dicit generalis littera: unde omnia facere potest que papa posset, quia vicarius omnia potest que potest ille cuius est vicarius[72].

Già in precedenza, del resto, lo stesso giurista aveva riconosciuto, consapevolmente in deroga alla *Ad extirpanda*, l'esclusività degli inquisitori nella gestione del *negotium fidei*. La conferma, ciò che è più significativo al di là della formulazione teorica, giunge proprio dal mondo della prassi:

Item consuetudo est quod ita fiat, que est optima legum interpres; et semper interpretati fuerint inquisitores quibus specialiter per dominum papam Innocencium est concessum quod interpretentur tam leges quam constitutiones papales, ut in statutis civitatum reperitur [...] Et semper ita servari vidi de facto[73].

I *consilia* costituiscono poi una fonte privilegiata, quasi esclusiva, riguardo all'azione tesa ad estromettere gli ufficiali dalla tripartizione. Non era certo scandaloso affermare che nulla era dovuto agli ufficiali che non avevano partecipato allo svolgimento del *negotium*, né a quelli istituiti successivamente all'avvio dello stesso[74]. Ciò che più colpisce è la destinazione della parte di loro spettanza eventualmente resasi libera per il mancato contributo alla cattura dell'eretico poi condannato: in aperta contrapposizione con la soluzione proposta nel 1290 dal pontefice Niccolò IV ad un analogo quesito degli inquisitori attivi nel Lazio, a nemmeno un anno di distanza Dino del Mugello e Marsilio Manteghelli, e probabilmente sempre nel 1291, il dottore di decreti Raniero da Reggio si pronunciano a favore di una gestione affidata agli inquisitori[75]. È in

[72] *Ibid.*

[73] *Ibid.*.

[74] A tal proposito si pronunciano sulla stessa falsariga sia Dino e Marsilio che Raniero (*ibid.*). A distanza di circa trent'anni da queste due consultazioni, la medesima interpretazione verrà fornita nel 1323 dal vescovo di Pistoia, Baronto Ricciardi, e dall'inquisitore della Toscana, Michele da Arezzo: «[...] inquisitor predictis [officialibus] dare debet [...] eis partem bonorum hereticorum [...] solum illis qui tunc negotia ipsa peregerint, idest ad expediendum ea tunc actualiter laboraverint et operam dederint et specialiter tractaverint cum effectu» (OLIGER, *Alcuni documenti*, cit., p. 200).

[75] Il riferimento è alla già citata bolla *Habet vestre devotionis* (cfr. *supra*, nota 31). Così Dino e Marsilio: «[...] in arbitrio et dispositione inquisitoris pars illa que debebat officialibus applicari, reservetur in utilitatem et executionem dicti officii convertenda, quia per constitutionem domini Clementis committitur inquisitori prosecutio et executio totius negotii quantum ad personas et bona hereticorum. Unde, cum omnium bonorum dispositio committatur eidem, sequitur quod cuiuslibet partis dispositio videatur esse co‹m›missa» (cfr. PARMEGGIANI, *I "consilia" procedurali*, cit.); dello stesso tenore, pur se in forma più laconica, è il pronunciamento di Raniero (*ibid.*).

ogni caso da sottolineare come, nonostante la sincronia, si trattasse di due ambiti inquisitoriali diversi (una provincia affidata ai francescani ed interna al dominio temporale pontificio in un caso, una affidata ai domenicani ed esterna nell'altro). La difformità di giudizio ha comunque un valore peculiare, tenuto presente che siamo negli anni precedenti l'avvio delle citate inchieste papali di inizio Trecento sugli abusi di natura economica e finanziaria perpetrati dagli inquisitori nella gestione dell'*officium*.

A ridosso degli anni trenta del XIV sec. la pratica della tripartizione era stata da tempo affossata. Lo conferma la consultazione di Taddeo Pepoli recepita con poche varianti nel *Tractatus de haereticis* di Zanchino Ugolini: gli introiti derivanti da confische venivano ormai ripartiti per consuetudine in uguale misura tra la Camera apostolica e l'ufficio dell'inquisizione[76], dunque, in modo quasi paradossale, a danno dei vescovi e delle autorità laiche che in molti casi avevano denunciato gli abusi dei frati[77], determinando quella rigida forma di controllo del papato sui conti degli inquisitori che si tradusse in breve tempo in partecipazione alla divisione dei proventi.

Una simile evoluzione interpretativa sulla tripartizione stabilita dalla *Ad extirpanda* fu evidentemente possibile perché la bolla in parte lo consentiva: la mancanta partecipazione dei Comuni non era infatti espressamente contemplata, probabilmente con l'intenzione di incentivare i rappresentanti del potere civile alla massima collaborazione nella lotta antiereticale. Tuttavia, come evidenziato, nell'esercizio concreto del *negotium fidei* tale norma non si tradusse in un assunto indiscutibile.

Questa serie di esempi relativa alla tripartizione dei *bona hereticorum* – ma altri aspetti della procedura sono stati profondamente e in maniera documentata influenzati e sostanzialmente delineati dalle consultazioni – dà la dimensione del vischioso rapporto tra teoria e prassi che anima i *consilia*. Gli interrogativi schiettamente procedurali, lo abbiamo visto, si dovettero estinguere nell'arco di poco meno di mezzo secolo: da quel momento in poi il parere giuri-

[76] Ed. Campeggi, cit., p. 203. Alla possibile obiezione circa una limitata validità della prassi, relativa, cioè, esclusivamente all'ambito di provenienza del manuale – un territorio soggetto al dominio temporale pontificio (il riminese) di pertinenza francescana –, occorre ricordare come il *consilium* di Taddeo mutuato da Zanchino fosse stato approntato su richiesta dell'inquisitore domenicano di Bologna: lo si evince infatti dall'edizione del documento più fedele all'originale (per cui cfr. G. CAGNAZZO DA TABIA, *Summa summarum quae Tabiena reformata dicitur*, Bononiae 1520, f. 249rb-va).

[77] Come ad esempio era avvenuto a Padova: cfr. le efficaci considerazioni di Lorenzo Paolini in L. PAOLINI, A. VAUCHEZ, *In merito a una fonte sugli* excessus *dell'Inquisizione medievale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 39, 2003, III, pp. 575-576.

dico, spesso compiacente, acquisì una valenza ben diversa, denotando il ruolo attivo – benché indiretto – dei frati nella codificazione della procedura di cui furono in sostanza i veri artefici, ottenendo soprattutto dai *consilia* l'assenso all'autonomia nella gestione dell'ufficio.

RICCARDO PARMEGGIANI

La documentazione inquisitoriale sui valdesi nell'Europa del Quattrocento. Alcuni casi*

Il presente intervento intende delineare *presenze* e *assenze* documentarie relative all'attività inquisitoriale contro i cosiddetti «Pauperes de Lugduno sive Valdenses» nell'Europa del Quattrocento, un'attività – e una conseguente produzione scritta – non inconsistente e purtuttavia lungamente coperta da un corridoio d'ombra. Diversamente dal XV secolo, il panorama delle ricerche, delle pubblicazioni e delle edizioni di fonti riguardanti la repressione antivaldese nel XIV secolo è ricco e variegato. Altrettanto abbondanti si presentano gli studi sulle fasi di avvicinamento e adesione alla Riforma protestante. Partendo dalla considerazione metodologica e storiografica secondo la quale la documentazione deve essere studiata senza tentazioni attrattive verso l'esito di un fenomeno (in questo caso l'esito riformato dell'esperienza religiosa valdese) e che il medesimo fenomeno deve essere complessivamente analizzato in relazione allo *status* documentario, si esamineranno i frammenti di un insieme di cui, al momento, si configurerà soltanto la sinopia.

Il decennio dal 1975 al 1984 ha visto la pubblicazione di numerosi studi e edizioni di fonti di carattere regionale e dedicati al XIV secolo: il Brandeburgo e la Pomerania (nell'attuale territorio tedesco e polacco) sono stati studiati da Dieter Kurze, il Piemonte da Grado Giovanni Merlo, la Boemia e l'Austria rispettivamente da Alexander Patschovsky e da Peter Segl[1]. Peter Biller, dal canto

---

* Questo contributo nasce grazie ad una borsa di studio della Alexander von Humboldt-Stiftung presso l'Accademia delle Scienze di Berlino.

[1] G. G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento,* Torino, Claudiana, 1977; A. PATSCHOVSKY, *Die Anfänge einer ständingen Inquisition in Böhmer, Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der ersten Hälfe des 14. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 3), Berlin-New York, de Gruyter, 1975; *Quellen zur Böhmischer Inquisition im 14. Jahrhundert* herausgegeben von Alexander Patschovsky (Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 11), Weimar, Böhlau, 1979; ID., *Waldenserverfolgung in Schweidnitz,* in «Deutsches Archiv», 36, 1980, pp. 137-176; P. SEGL, *Ketzer in Österreich. Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert,* Padeborn-München-Wien-Zürich 1984 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, 5); D. KURZE, *Quellen zur Ketzergeschichte*

suo, recentemente ha affrontato l'analisi di diversi testi inquisitoriali[2]. A conclusione di questo decennio e di una feconda stagione di indagini, nel 1984, vedono la luce gli studi-cerniera di Euan Cameron e Gabriel Audisio[3]: cerniera tra la fine del XV secolo e il 1532, studi in cui la documentazione inquisitoriale prodotta nel Delfinato alla fine del XV secolo consolida le fondamenta analitiche di un passaggio epocale. Circa vent'anni dopo quel 1984 e al termine del XIV secolo si collocano le ricerche sui processi contro i Valdesi di Friburgo degli anni 1399-1430 di Kathrin Utz Tremp e contro i Valdesi di Strasburgo al volgere del XV secolo di Georg Modestin[4]. Entrambi i contributi sono irrobustiti dall'edizione critica delle fonti. Il panorama emergente non è statico: segnala un interesse intermittente e progressivo di ampiezza europea e un rinato impegno nell'edizione di fonti[5]. Si noti che la ricostruzione dell'esperienza religiosa dei *Valdenses* del Quattrocento si basa in larga parte sulle fonti della repressione ossia sulla documentazione inquisitoriale.

Se una certa vivacità sta rianimando il piano dell'analisi di documenti giudiziari e di fonti inquisitoriali, consolidandone le fondamenta attraverso edizioni, minor interesse si riscontra sul piano della mera riflessione storiografica. Sia Euan Cameron, sia Gabriel Audisio, nelle loro opere di sintesi, non si dilungano

---

Brandenburgs und Pommers, Berlin-New York, de Gruyter, 1975; ID., *Zur Ketzergeschichte der Mark Brandeburg und Pommers vornehmlich im 14. Jahrhundert. Luziferianer, Putzkeller und Waldenser*, in «Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands», 16/17, 1968, pp. 50-94. Si veda anche M. SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaft – Frömmigkeit – Sozialer Hindergrung*, Berlin-New York 1981 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 51).

[2] Ora raccolti in P. BILLER, *The Waldenses (1170-1530). Between a religious Order and a Church*, Aldershot, Variorum 2001, pp. 225-291.

[3] G. AUDISIO, *Les vaudois du Luberon. Une minoritè en Provence*, Gap, 1984; E. CAMERON, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps (1480-1580)*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

[4] K. UTZ TREMP, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen. Biographien zu den Waldenserprozessen von Freiburg im Üchtland (1399 und 1430)*, Freiburg, Universitätverlag, 1999; EAD., *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland (1399-1439)*, herausgegeben von K. Utz Tremp, Hannover 2000 (Monumenta Germaniae Historica, 18); sui Valdesi di Strasburgo si attende una annunciata edizione, al momento si veda G. MODESTIN, *Weiträumige Kontakte. Strassburger Waldenser in freiburgischen Quellen (bis 1400)*, in «Freiburger Geschichtsblätter», 82, 2005, pp. 19-36; ID., «Dass sie unserer Stadt und diesem Land grosse Schmach und Unehre zugefügt haben». *Der Strassburger Waldenserprozess von 1400 und seine Vorgeschichte*, in *Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale" im 15. Jahrhundert*, herausgegeben von A. de Lange, K. Utz Tremp, Heidelberg-Ubstadt-Weiher-Basel, Verlag Regionalkultur, 2006, pp. 189-204.

[5] Sul panorama storiografico, cfr. M. BENEDETTI, *I Valdesi "senza Riforma". Appunti sui Valdesi alpini del tardo medioevo*, in «Heresis», 36-37, 2002, pp. 15-27.

sul Quattrocento inquisitoriale[6]. Recentemente, una bella analisi complessiva della produzione intorno ai Valdesi quattrocenteschi è stata affrontata da Peter Biller[7]. In anni più lontani si colloca *Les Vaudois du quinzième siècle,* un contributo di Félix Bourquelot del 1846 in cui spicca protagonista il caso della cosiddetta Vauderie d'Arras[8]. *Die "Vauderie" im 15. Jahrhundert* è il contributo di Joseph Hansen del 1900 nell'ambito delle sue ricerche sulle fonti per la storia della stregoneria in Europa[9]. In esso, con chiarezza emergeva il distanziamento tra i termini *Valdenses* e *Vauderie,* due rappresentazioni diverse dell'eretico: nel primo caso, seppur labilmente, *Valdenses* testimonia un legame con l'esperienza di Valdesio di Lione, nel secondo caso *Vauderie* indica una condizione di promiscuità e l'espressione «avoir été en Vauderie» è sinonimo di partecipazione al sabba. La differenza non è ininfluente, dal punto di vista della costruzione e della interpretazione del documento. Le reciproche relazioni, interferenze o esclusioni tra i due termini-guida (*Valdenses-Vauderie*) vanno analizzate considerando *Vauderie* uno scivolamento (giuridico, ideologico o culturale) del termine *Valdenses* oppure un fenomeno del tutto indipendente? E poi: chi sono coloro che vengono giudiziariamente definiti *Valdenses*? Si tratta di uomini e donne che appartengono ad un'esperienza religiosa alternativa o *Valdenses* è una generica etichetta identificativa? La documentazione giudiziaria prodotta dagli *inquisitores haereticae pravitatis* sui Valdesi nell'Europa del XV secolo si divide in due tipi di processi: contro «Pauperes de Lugduno sive Valdenses» o per casi di *Vauderie*, dove solo talvolta il termine *Valdenses* compare. A ciò va aggiunto che le modalità in cui la documentazione di tipo inquisitoriale è variamente trasmessa – registri inquisitoriali, trattati dottrinali, sermoni e, addirittura, libelli polemistici, dialoghi didascalici e *Mémoires* – sollecitano attenzione sulla tipologia oltre che sulla terminologia.

Inoltriamoci ora nel territorio documentario. Isolata nel Piemonte delfinale della metà del Quattrocento troviamo la deposizione contro Filippo *Regis* della valle di San Martino (l'attuale val Germanasca)[10]. La forza informativa di tale

---

[6] G. AUDISIO, *Les « vaudois». Naissance, vie et mort d'une dissidence (XIIe-XVIe siècles),* Torino, Albert Meynier, 1989; E. Cameron, *The European Reformation,* Oxford, Oxford University Press, 1991.

[7] BILLER, *The Waldenses*, cit., pp. 1-23.

[8] F. BOURQUELOT, *Les Vaudois du quinzième siècle,* in «Bibliothèque de l'École de Chartes», 13, 1846, pp. 81-109.

[9] J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter,* Hildesheim, G. Olms, 2003 (1^a ediz. 1901), pp. 408-415.

[10] Torino, Archivio di Stato, Materie Ecclesiastiche, mazzo 1°, categoria 9, n. 4, trascritto da G. WEITZECKER, *Processo di un valdese nell'anno 1451,* in «Rivista cristiana», 9, 1881, pp. 363-367.

frammento giudiziario si nutre della sua unicità e, per la stessa unicità, va relativizzata e contestualizzata in coordinate di lungo periodo che conducono alla fine del secolo, quando la bilancia documentaria mostra un vistoso e significativo abbassamento: la crociata bandita da Innocenzo VIII contro i Valdesi della Vallouise e delle valli di Argentière, Fraissinière e dell'alta valle del Chisone, ossia la Val Pragelato, crea un'occasione documentaria che diventa reperto eccezionale. Questa crociata è una delle fasi di un vasto progetto repressivo che, nonostante l'ampiezza del fenomeno (rilevante nei prolungamenti e negli effetti di medio periodo), storiograficamente è ignorata nei campi di ricerca sia sulle crociate[11], sia sull'inquisizione[12]. Attenzione e interesse per l'azione crociata si riscontrano, invece, nell'ambito di studi sui Valdesi[13] o in ricerche sul Delfinato[14]. Forse, l'anomalo binomio crociata-inquisizione inibisce approfondimenti documentari e interpretativi. La documentazione è fissata in forma giudiziaria

[11] Manca qualsiasi riferimento nel fondamentale lavoro di K. M. SETTON, *A History of the Crusades*, I-IV, London, The University of Wisconsis Press, 1955-1989, e specificamente nel volume dedicato ai secoli XIV e XV (*The fourteenth and fifteenth centuries*, III, 1975) e anche nel recente J. RILEY-SMITH, *The Crusades. A History*, London, Continuum, 2005, mentre un breve accenno si trova in N. HOUSLEY, *The Later Crusades from Lyons to Alcazar (1274-1580)*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 259. Nemmeno storici piemontesi hanno mostrato sensibilità, cfr. F. COGNASSO, *Storia delle crociate*, Varese, Dall'Oglio, 1967 (in cui la politica crociata di Innocenzo VIII è ricordata solo in relazione al pericolo turco).

[12] Ignorata sia in studi di settore (ad esempio, *The inquisition in early modern Europe*, edited by G. Henningsen, J. Tedeschi, C. Amiel, Illinois University Press, 1986 oppure *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, edited by S. Haliczer, London-Sidney, Croom Helm, 1987), sia in contributi d'insieme (si veda: D. HAY, *Europe in the Fourteenth and Fifteenth Century*, London-New York, Longman, 1996, p. 352 sg.).

[13] G. G. MERLO, *Val Pragelato 1488. La crociata contro i Valdesi: un episodio di una lunga storia*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1988. Si veda anche P. CAFFARO, *Notizie e documenti della chiesa pinerolese*, VI, Pinerolo, Tipografia Chiantore-Mascarelli, 1901-1903, pp. 253-260. Non particolarmente utile D. CARUTTI, *La crociata valdese del 1488 e la maschera di ferro*, Pinerolo, Chiantore e Mascarelli, 1894.

[14] Il classico di riferimento è il lavoro del gesuita Marcellin Fournier che nel XVII secolo aveva potuto consultare e studiare documentazione in seguito distrutta: un lavoro in seguito pubblicato dall'archivista Paul Guillaume in M. FOURNIER, *Histoire générale des Alpes Maritimes ou Cottiènes*, publiée par Paul Guillaume, II, Paris-Gap, H. Champion, 1891, pp. 429 sgg. Isolati e fondamentali lavori per la ricostruzione del contesto ereticale e inquisitoriale nel Delfinato – e per la pubblicazione di alcuni documenti – sono J. CHEVALIER, *Mémoire historique sur les hérésies en Dauphiné avant le XVIe siècle accompagné de documents inédits sur les sorciers et les Vaudois*, Valence, Jules Céas et fils, 1890, pp. 38-107, e J. MARX, *L'inquisition en Dauphiné. Étude sur le développement et la répression de l'hérésie et de la sorcellerie du XIVe siècle au début du règne de François Ier*, Paris, Libraire ancienne Honoré Champion, 1914, pp. 145-198, a cui va affiancato il più recente e ampio studio di P. PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné*, II, Roma 1993 (Collection de l'École française de Rome, 183), pp. 967-996.

dal commissario apostolico Alberto dei Capitani in veste di *inquisitor haereticae pravitatis* e dai suoi collaboratori dopo che il 27 aprile 1487 Innocenzo VIII ha emesso la *Id nostri cordis* per bandire la crociata. Il parziale vuoto storiografico probabilmente è stato causato anche dalla dislocazione archivistica della massa documentaria e da una vicenda conservativa non lineare e ricca di momenti riproduttivi. La dispersione è stata duplice: contemporanea agli avvenimenti e successiva (nel XVII secolo)[15]. L'emigrazione documentaria trova collocazione stanziale negli Archives Départementales de l'Isère a Grenoble, nella Cambridge University Library, nella Trinity College Library di Dublino e nella Bibliothèque Nationale di Parigi. Tuttora la documentazione è là allogata.

A Grenoble presso gli Archives Departementales de l'Isère si trovano due registri contenenti le inchieste pre-crociate[16]: il primo comprende documentazione pontificia e un *Primus carnetus* (B 4350) di atti inquisitoriali; il secondo – *Sextus carnetus* (B 4351) – raccoglie solo atti inquisitoriali (peraltro in stato di conservazione non buono). Del secondo, terzo, quarto e quinto quaderno si sono perse le tracce. Tale vasta lacuna pone evidenti limiti conoscitivi circa la ricostruzione dell'avventura crociata. Se i *carneti* perduti avessero avuto le medesime dimensioni dei due codici superstiti – entrambi di 375 carte – avrebbero riportato una mole immensa di deposizioni e, quindi, di informazioni che non sono approdate nel naturale luogo di conservazione, ossia nell'archivio dell'arcivescovo di Embrun. Sappiamo che Alberto dei Capitani portò con sé a Milano copia del proprio impegno inquisitoriale[17]: al termine della missione crociata, il commissario apostolico trasferì una mole documentaria considerevole di cui al momento si sono perse le tracce. Per altre vie, due codici presero la strada per Cambridge e altri due si trovano a Parigi[18]. La documentazione su-

[15] Su tale vicenda e sul ruolo della documentazione valdese quattrocentesca nel dibattito polemistico secentesco, si veda M. BENEDETTI, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Torino, Claudiana, 2006 (Collana della Società di Studi Valdesi, 24).

[16] Grenoble, Archives Départementales de L'Isère, B 4350, B 4351.

[17] «Potissime ipse dominus de Capitaneis qui pro servicio regio Medyolani residet (...) et penes se habet omnes processus per ipsum in ista materia et coram ipso formatis» (Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 3375, I, cc. 324r-v); «Ipse dominus Albertus presentialiter suis meritis et virtutibus in senatu Mediolanensi inter senatores connumeratur in servicio christianissimi Francorum regi, qui uti rectus et integer iudex, duplum ipsorum processum penes se habet» (Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 3375, I, c. 471v).

[18] Cambridge University Library, Dd. 3.25, Dd. 3.26; Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 3375, I-II.

perstite è quasi del tutto inedita – anche se non sconosciuta – ed è in corso un progetto di edizione critica[19].

È noto che parte dei constituti processuali delfinali siano giunti Oltremanica con l'appoggio di Oliver Cromwell. Si tratta di due codici che raccolgono procedimenti giudiziari differenti per locazione e cronologia, relativi alla crociata in quanto fonti e documenti di varia natura riprodotti per il successivo e immediato procedimento di riabilitazione richiesto alle autorità del regno di Francia. È noto anche che altra documentazione sia approdata presso la Trinity College Library di Dublino: in questo caso, si tratta per lo più di copie secentesche degli atti giudiziari cantabrigensi commissionata dal primate della chiesa d'Irlanda James Ussher per le proprie esigenze erudite. Alla Bibliothèque Nationale di Parigi sono conservati i due codici connessi alla crociata che contengono ulteriori atti inerenti la revisione dei processi e il ricorso riabilitativo rivolto al re di Francia dagli abitanti delle valli di Freissinière, Argentière e Pragelato.

Sebbene per lo più non si tratti di documentazione di natura inquisitoriale, essi permettono di valutare la consistenza del patrimonio disperso. Il 2 settembre 1507, il procuratore della fede dell'arcivescovo di Embrun presenta ai commissari regi inquirenti documenti, processi, lettere, brevi, *instrumenta*, relativi ai *Valdenses*. La lunga lista affiancata dai testimoni documentari consente di individuare – quanto meno nominalmente – ciò che agli inizi del XVI secolo si trova nelle mani o nell'archivio dell'arcivescovo di Embrun: sembianze di fonti perdute, i codici esibiti hanno contenuti e dimensioni diverse e segnatura alfabetica che da A giunge ad AA. Tra questi, un faldone con segnatura U è la copia di 945 abiure che il notaio e il segretario del commissario apostolico Alberto dei Capitani inviarono al Parlamento e alla Camera dei Conti del Delfinato[20]. Un dato quantitativo – 945 – diventa cifra simbolica di un provvisorio successo dell'impegno crociato[21]; un altro dato quantitativo – sei codici (due a Grenoble, due a Cambridge, due a Parigi) – si fa emblema del materiale per la ricostruzione complessiva dell'avventura crociata.

Tale bilancio riproduttivo e dispersivo non è finale: agli spettri documentari si affiancano reintegri di lacune del *corpus* delfinale. A Grenoble ho rinvenuto un frammento riguardante la composizione pecuniaria a conclusione della

[19] A partire da M. BENEDETTI, «Digne d'estre veu». *Il processo contro Peironeta di Beauregard*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 18, 2005, pp. 121-158.

[20] Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 3375, I, cc. 504v-505r.

[21] Altre stime relative al numero dei convocati si ricavano dal processo contro Tommaso Guiot, cfr. M. BENEDETTI, *I processi contro Tommaso Guiot. Dimensioni cronachistiche e biografiche degli atti inquisitoriali*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 192, 2003, p. 11s.

crociata contro Freissinière e Argentière[22]; a Torino si trova un fascicolo contenente i cosiddetti «errores Valdensium sive Pauperum de Lugduno» della *scola* di Bernezzo seguiti da una lista di barba e di *sorores*[23]. In maniera inattesa, le pagine di un libello controversistico secentesco svelano documenti relativi alla crociata del 1487-1488 tradotti in francese. In un esempio di letteratura militante ed esornativa, la polemica dei giuristi (secenteschi) contro i giudici (quattrocenteschi) offre uno spazio inconsueto a documentazione aggiuntiva e anomala: gli imputati sarebbero non soltanto *Valdenses,* ma anche stregoni[24]. Le testimonianze di coloritura stregonesca cambiano la natura complessiva delle fonti delfinali: indizi altrove assenti, sebbene qua e là lumeggiati nella forma incoativa della *sinagoga,* ossia incontri notturni a lume di candela che si prolungano in congiungimenti orgiastici nell'oscurità[25]. Gli stregoni valdesi adoranti il demone Alafayt diventano il centro narrativo di un dialogo didascalico intitolato *La religion enseignée par les démons aux Vaudois sorciers*[26]. Scritto da Gabriel Martin, abate di Clausonne, esso mostra le potenzialità carsiche e proteiformi della trasmissione di documentazione giudiziario-inquisitoriale.

Altrove, altri uomini accusati di essere *Valdenses* e di aver preso parte alla *Vauderie,* avevano fatto appello al Gran Consiglio del re di Francia al quale, pochi anni dopo, si rivolgeranno anche i Valdesi del Delfinato. Nel 1491, una volta ottenuta la riabilitazione, i registri processuali – testimoni notarili della loro vicenda giudiziaria – vengono distrutti. Non si conoscerebbe che l'eco della cosiddetta Vauderie d'Arras se un testimone oculare e consigliere del duca di Borgogna, Jacques du Clerq, non avesse fissato nei suoi *Mémoires* la cronaca della repressione che, tra il 1459 e il 1461, ebbe luogo principalmente nelle terre

---

[22] Grenoble, Bibliothèque Municipale, R. 9467. Non mi risulta che – né in passato né al presente – questo fascicolo sia stato utilizzato nell'ambito della ricostruzione della repressione crociata.

[23] Torino, Archivio di Stato, Materie ecclesiastiche, cat. 38, mazzo 1. Su tali *sorores* si veda M. BENEDETTI, *La predicazione delle donne valdesi,* in *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea,* a cura di D. Corsi, Roma, Viella, 2004, pp. 147 sgg..

[24] *Inscription en faux par Messire Gabriel Martin abbé de Clausone contre le livre intitulé "De la puissance du Pape et des libertez de l'Eglise Gallicane",* Grenoble, chez Pierre Verdier, 1640, pp. 220-226.

[25] M. BENEDETTI, *Sulla predicazione dei valdesi di fine Quattrocento: fonti letterarie e documentazione inquisitoriale,* in *Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and Social Behaviour,* a cura di L. Gaffuri, R. Quinto, Padova, Centro Studi Antoniani, 2002, pp. 226-233.

[26] G. MARTIN, *La religion enseignée par les démons aux Vaudois sorciers,* Paris, imp. de M. Colombel, 1641. Su tali presenze, si veda P. PARAVY, *Streghe e stregoni nella società del Delfinato nel XV secolo,* in *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali,* a cura di A. Paravicini Bagliani, A. Vauchez, Palermo, Sellerio, 1992, pp. 78-95.

del ducato di Borgogna del nord della Francia[27]. Con ogni evidenza, la Vauderie d'Arras non è stata trasmessa in tradizionali forme di tipo giudiziario-inquisitoriale, bensì in una ibrida ed elegante narrazione letteraria che diventa testimone giudiziario. Ciò che rende affidabili le fruibili memorie di Jacques du Clerq è la puntualità descrittiva dei fatti, la riproduzione del formulario giudiziario, la ripetizione di *item* ad indicare i punti narrativo-giudiziari e, non ultimo, un equilibrato giudizio che non deforma la visione diretta della documentazione giudiziaria trasfusa in forma narrativa nelle carte delle proprie memorie.

Non è questa la sede per soffermarsi sul contesto che ha prodotto un caso di *Vauderie* giudiziariamente consolidato e giuridicamente controverso[28]. È opportuno, invece, notare che nel mezzo delle inchieste, nel 1460, *Iohannes Tinctor, magister theologiae,* dopo essere stato a capo della Facoltà delle Arti, della Facoltà di Teologia e, infine, dell'Università stessa di Colonia, torna nella nativa Tournai e si concentra nella scrittura di un *Tractatus de secta Valdensium,* un «traictiè tres belle», fissa Jacques du Clerq nei suoi *Mémoires,* che è stato successivamente inviato «en plusieurs lieux»[29]. I *Valdenses* di Arras diventano protagonisti di un caso di *Vauderie* e questa versione viene prontamente diffusa nella forma di un trattato *de secta Valdensium* ad ulteriore dimostrazione delle plurime derivazioni e degli intrecci tra letteratura didattica (trattati, ma anche sermoni) e documentazione inquisitoriale. Ma c'è altro. Sebbene i più antichi scritti letterari sulla stregoneria – precedenti la Vauderie d'Arras – non presentino riferimenti espliciti ai Valdesi[30], esiste una sintomatica anomalia. In uno dei numerosi codici contenenti il componimento *Champion des Dames,* scritto nel 1440 dal prevosto di Losanna Martin Le Franc, in cui si possono individuare riferimenti generici a pratiche stregoniche e un'indicazione geografica precisa nella Vallouise in Delfinato, a margine del testo poetico c'è una famosa immagine: una donna in volo su una scopa. A lato del poema tale immagine è identificata con la scritta «des Vaudois». Non è casuale che questo codice sia stato composto ad Arras nel 1451. Molto prima che l'accusa di *Vauderie* si consolidasse negli *scripta* processuali, l'immagine – volante – aveva preso forma nel margine di una pagina[31]. Un riferimento esplicitamente visivo sostituisce le pa-

[27] *Mémoires de Jacques du Clercq,* publiés par le baron de Reiffenberg, Bruxelles, J. M. Lacrosse Libraire-Editeur, 1836.

[28] A questa vicenda sto dedicando uno specifico approfondimento.

[29] *Mémoires de Jacques du Clercq,* p. 31s.

[30] Tali scritti sono stati raccolti e analizzati in *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.),* reunì par M. Ostorero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp, Lausanne 1999 (Cahiers Lausannois d'histoire médiévale, 26).

[31] Paris, Bibliothèque Nationale, Fr. 12476, c. 105v.

role e mostra un contesto culturalmente maturo per un esito giudiziario che verrà trasmesso nell'inusuale forma di *Mémoires,* in un più consueto trattato e – non ultimo – in un'immagine in volo. Marginale per poco, la donna valdese a cavallo di un bastone diventa figura centrale di una inchiesta che si concentra in due anni ad Arras, e dintorni, e che si conclude dopo trent'anni a Parigi.

Torniamo in Francia, proprio a Parigi, dove alla Bibliothèque Nationale è conservato un codice contenente testimonianze stregonesche relative agli anni centrali del XV secolo: oltre ad una *recollectio* sulla Vauderie d'Arras del 1460, si possono leggere due estratti processuali rispettivamente su *La Vauderie de Lyonois (en bref),* anch'esso del 1460, e contro Guillaume Adeline[32]. Priore di Chiaravalle presso Châlons sur Saone – a sud di Digione nel regno di Borgogna –, tra i rappresentanti del papa al concilio di Basilea, oltre che maestro di teologia all'Università di Parigi dal 1441, stando alla deposizione resa davanti al vescovo di Evrex e al vicario dell'*inquisitor generalis* del regno di Francia, proprio in luoghi montani e deserti presso l'abbazia Guillaume Adeline avrebbe partecipato ad una «synagoga Valdensium» – in questo caso omologata al sabba e descritta con i suoi stereotipi – a partire dal 1438. Nel 1453 viene condannato al carcere perpetuo «cum pane doloris et aqua angustie»[33]. Il *metareale,* come è stato recentemente puntualizzato da Grado Giovanni Merlo[34], raccontato in forma notarile – come se fosse realmente accaduto – va contestualizzato e decifrato nelle sue contraddizioni sintomo di stregoneria. Anche circa il caso de *La Vauderie de Lyonois* sono stati trasmessi *extracta* che mostrano la sigillata coincidenza tra *Vauderie* e *Valdenses* nel territorio dell'esperienza religiosa di Valdesio. Si noti che altre tracce di consolidata e permanente presenza nel Lionese del fondatore eponimo sono difficilmente riscontrabili. La perdita dei constituti processuali e la natura del codice contenente tali frammenti induce ad una ancor più attenta contestualizzazione di vicende che negli anni centrali del XV secolo mostrano un'offensiva giudiziario-culturale ormai allargata in forma di propaganda ideologica.

Nel 1486, pochi mesi prima che Innocenzo VIII proclamasse la crociata contro i Valdesi delle valli delfinali affidandola al commissario apostolico Alberto dei Capitani, nella valle del Reno, a Colonia, presso la chiesa del convento dei frati Predicatori, alcuni maestri di teologia dell'Università cittadina sono riuniti per approvare con un *publicum instrumentum* il contenuto del trattato dei confratelli Henricus Institoris e Iacobus Sprenger. Il documento è preceduto da

[32] Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 3446, cc. 36-57, 58-62, 62-65.
[33] HANSEN, *Quellen und Untersuchungen*, cit., p. 472.
[34] Cfr. G. G. MERLO, *Streghe*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 58s.

una lettera che Innocenzo VIII, nel primo anno del proprio pontificato, aveva indirizzato ai due frati Predicatori, inquisitori e professori di teologia, rispettivamente operanti nella *Alemania superior* e lungo il Reno. Il documento papale – dal famoso titolo *Summis desiderantes affectibus* – e il benestare dei maestri di teologia dell'Università di Colonia precedono quello che da Henry-Charles Lea è stato definito «the most portentous monument of superstition which the world has produced»[35]. Il *Malleus Maleficarum,* pensato e approvato in ambiente domenicano su sollecitazione papale, è un trattato-manuale, uno scritto teorico e pratico al contempo, in cui le fondamenta documentarie, risultato dell'attività repressiva svolta dai due frati inquisitori, sono assenti. Non più reperibile, forse tale documentazione avrebbe aiutato a comprendere la costruzione di un caposaldo di demonologia applicata a partire dalle modalità di costruzione delle testimonianze giudiziarie.

Il *Malleus Maleficarum* non permette di seguire le tracce concretamente giudiziarie della repressione ereticale: ne rappresenta l'esito al limite del farneticante[36]. La sua composizione, le sue premesse e i suoi esiti, sono altra storia, una storia dal fascino attrattivo, forse, proprio perché collocata in una realtà sospesa tra dato reale ed elaborazione stereotipa. L'assai allargata attività repressiva di Henricus Institoris è sopravvissuta soltanto in elaborazioni teoriche della pratica, piedistallo ideologico-giudiziario, ma anche culturale, di prassi imminenti. In maniera teorica e in terra boema, nell'ultima opera di Henricus Institoris il *Sancte Romane ecclesie fidei defensionis clippeum adversus Waldensium sen Pickardorum heresim* pubblicata nel 1502[37], la lettera di commissione di un altro papa – Alessandro VI – a dimostrazione di un legame prolungato e permanente con i vertici della chiesa cattolico-romana introduce un volume diviso in due parti: la prima contiene sermoni «contra heresim Valdensium Marchionatus Moravie regni Boemie» raccolti quando era *muncius* di Alessandro VI, la seconda ospita il trattato *Adversus Waldensium sen Pickardorum heresim.* I *Valdenses* fanno capolino nel titolo dell'opera, sono nascosti nella narrazione applicativa, chissà se sono mai stati davvero interrogati.

---

[35] H.-C. LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages,* III, London-New-York, The Macmillan Company, 1906, p. 543.

[36] Sul suo autore, si veda P. SEGL, *Heinrich Institoris. Persönlichkeit und literarisches Werk,* in *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487,* herausgegeben von P. Segl, Köln, Wien, Böhlau, 1988, pp. 103-126; sulla costruzione del testo, cfr. A. SCHNYDER, *Der "Malleus maleficarum": Unvorgreifliche Überlegungen und Beobachtungen zum Problem der Textformen,* in *Der Hexenhammer,* pp. 127-143.

[37] HENRICUS INSTITORIS, *Sancte Romane ecclesie fidei defensionis clippeum adversus Waldensium sen Pickardorum heresim,* Olomuncz, C. Baumgarten, 1502.

Reperto di un edificio repressivo e reliquie di eretici, la documentazione inquisitoriale sui Valdesi nel Quattrocento mostra l'ampia variegatura delle forme di trasmissione delle fonti della repressione, intrecci tra generi differenti, uso di tipologie diverse di codificazione di vicende che ad altro non sollecitano se non ad una interpretazione allargata delle parole e del mondo degli uomini che reprimono per una migliore comprensione della realtà di donne e di uomini che sono stati repressi.

MARINA BENEDETTI

I rapporti tra i giudici di fede in Italia dal medioevo all'età contemporanea

Il rapporto tra inquisitori e vescovi, e più in generale tra i giudici ecclesiastici competenti nei delitti contro la fede, è una delle questioni portanti della storia istituzionale del sistema di repressione del dissenso religioso nella vita della Chiesa cattolica dal medioevo ad oggi. Dico fino a oggi perché, non essendoci più gli inquisitori locali, alcuni vescovi siedono assieme a cardinali e arcivescovi nell'organo decisionale della Congregazione per la Dottrina della Fede, ma tutti i vescovi durante la visita *ad limina apostolorum* passano anche dalla Congregazione per riferire sullo stato dell'ortodossia nella loro diocesi, e vengono interpellati negli eventuali processi per eresia concernenti i loro diocesani. Trattare queste questioni in breve è un'impresa ardua e cercherò di assolverla senza troppe pretese. Posso infatti affrontare soltanto alcuni aspetti fondamentali, tralasciando le pur indispensabili relazioni con gli apparati statali, sia al centro sia in periferia. Il mio orizzonte è quello italiano e comprende l'ufficio inquisitoriale nel medioevo, l'Inquisizione romana nell'età moderna e contemporanea, ma anche l'Inquisizione spagnola in Sicilia e Sardegna e alcune scelte operate dagli Stati italiani. L'esposizione propone inoltre una scansione cronologica della repressione del dissenso religioso in Italia in grandi periodi, spesso suddivisi in fasi più brevi, le cui date iniziali e finali seguono criteri di storia istituzionale e non vanno ovviamente prese come se implicassero cesure nette. Per motivi comprensibili mi soffermerò di più sull'Inquisizione romana rispetto all'ufficio medievale[1].

I. L'ufficio inquisitoriale nel medioevo

Il trattamento riservato agli "eretici", i quali furono definiti dai concili nel primo millennio, produsse una repressione tale del dissenso che ha lasciato perdurare fino ad oggi le piccole Chiese escluse dalla maggioranza dei vescovi,

---

[1] Per una trattazione più articolata e maggiori indicazioni bibliografiche cfr. il mio *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006.

come ad esempio i nestoriani. Anche la separazione tra Chiesa d'Occidente e Chiesa d'Oriente nel 1054 attraverso le scomuniche reciproche non provocò da nessuna delle due parti il tentativo di sopprimere l'altra, e le Chiese ortodosse autocefale hanno continuato tranquillamente la loro esistenza.

La nomina dei primi inquisitori degli ordini mendicanti da parte del papa negli anni '30 del Duecento in Francia, Germania e Italia è stata invece una svolta nella storia del controllo religioso all'interno del mondo cristiano. Ai vescovi, titolari del potere ordinario di governare le singole diocesi e responsabili quindi anche del mantenimento dell'ortodossia, il papa aggiunse dei giudici delegati, principalmente domenicani, con potere dunque superiore a quello degli ordinari. L'attività antiereticale era stata svolta in precedenza dai vescovi, dalle autorità secolari, ma anche da legati pontifici (in genere cistercensi) inviati nelle zone dove era viva la presenza dei catari. Ma il cambiamento forse più radicale nel controllo del dissenso era avvenuto tra la fine del XII secolo e i primi decenni del XIII, quando il papa e a modo suo l'imperatore stabilirono delle procedure giudiziarie, che vennero via via perfezionate in concomitanza con la formazione del diritto canonico che proprio allora si stava codificando. Erano quindi tutte le autorità che cercavano di contrastare con la violenza e con i processi la presa dei movimenti dualisti sugli strati medio-alti della società, tanto che si è parlato di una «società persecutoria» in riferimento a tutta la cristianità, non esclusivamente alla Chiesa. L'espansione del catarismo in Francia meridionale e Italia centro-settentrionale, che preoccupò molto i più alti responsabili ecclesiastici e civili della cristianità, era già stata rallentata e gravemente compromessa con una crociata e le conseguenti stragi in Francia e con il «moto dell'alleluia» in Italia, accompagnato quest'ultimo da una forte azione repressiva dei tribunali comunali.

La scelta fatta da Gregorio IX negli anni '30 del Duecento non fu quindi dettata dal bisogno di debellare un movimento visto come una minaccia alla stabilità della società cristiana, perché il catarismo era già stato seriamente indebolito, ma per riportare sotto la diretta influenza pontificia il controllo dell'ortodossia, sottraendolo ai poteri pubblici e alle autorità ecclesiastiche locali. Si trattò dunque di giudici speciali, di procedure eccezionali, di pene molto alte fino alla condanna capitale. Tradizionalmente si ritiene che l'efficacia degli inquisitori domenicani e francescani fosse notevole, dato che agli inizi del Trecento i movimenti dualisti risultano scomparsi dall'Europa occidentale[2].

[2] Cfr. G. G. Merlo, *Le origini dell'inquisizione medievale*, in *L'Inquisizione*. Atti del Simposio internazionale, Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998, a cura di A. Borromeo, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, pp. 25-39; L. Paolini, *Il modello italiano nella*

1. Le origini dell'ufficio inquisitoriale in Italia e la lotta contro i catari (1184-1310)

Nella lotta aperta dalla cristianità per contrastare l'efficace e discreta penetrazione del catarismo negli strati intermedi e alti della società in Francia e in Italia, il papa e l'imperatore attuarono delle scelte progressive con cui stabilirono le regole dei processi contro gli eretici. I rapporti tra inquisitori e vescovi nel medioevo ebbero un inizio difficile: gli inquisitori di nomina papale non erano sempre ben accetti ai vescovi né alle autorità statali perché la loro azione modificava lo *status quo* abituale e metteva in gioco la gestione di un potere di controllo prima esercitato tranquillamente.

Le origini delle procedure giudiziarie (1184-1232). Con la decretale *Ad abolendam* di Lucio III prese avvio nel 1184 il processo di formazione delle norme giuridiche stabilite dai papi e dall'imperatore Federico II per reprimere i movimenti ereticali, catari soprattutto, attraverso i processi e le connesse condanne, tra cui quella capitale. Le norme papali vennero applicate dai vescovi e da delegati apostolici, ma l'azione più forte contro i dualisti venne condotta con una crociata in Francia e con i processi seguiti alla «grande devozione» del 1233 in Italia.

La nomina degli inquisitori e l'incerto inizio (1232-1252). I primi domenicani furono nominati inquisitori in Italia, Francia, Germania e Spagna agli inizi degli anni '30 del Duecento e nei due decenni seguenti la loro attività fu sporadica, talvolta molto zelante e in alcuni casi molto violenta. I vescovi non sospesero la propria azione processuale, spesso sollecitati a ciò dal papa. La carenza di documentazione non permette tuttavia un'analisi approfondita dei rapporti non sempre buoni tra inquisitori e vescovi. Alcuni inquisitori furono esonerati dal papa, altri furono maltrattati e perfino assassinati, come fra Pietro da Verona vicino a Seveso nel 1252, che divenne poco dopo il secondo santo domenicano.

Il pieno regime (1252-1310). Con la decretale *Ad extirpanda* del 1252 Innocenzo IV fissò in modo organico alcune norme generali di funzionamento dell'ufficio inquisitoriale, tra cui in particolare la tortura e la ripartizione delle entrate ricavate dai beni sequestrati agli eretici in tre (al comune, agli ufficiali dell'Inquisizione, all'inquisitore e al vescovo). Con la bolla *Cum super inquisitione* del 1254 il papa stabilì inoltre la presenza regolare degli inquisitori

---

manualistica inquisitoriale (XII-XIV secolo), ivi, pp. 95-118; G. G. MERLO, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna, Il Mulino, 1996; R. I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, Blackwell, 1987.

in Italia, articolando la penisola in otto grandi distretti e attribuendone due ai domenicani, gli altri ai francescani. La momentanea preponderanza dei francescani venne in seguito capovolta. Gli inquisitori venivano ora nominati dai propri superiori e questo collegamento con le strutture degli ordini facilitò la fine pratica della collaborazione tra inquisitori e vescovi. Gli stessi papi emanarono disposizioni contraddittorie su questa collaborazione, che in concreto pare sia stata discreta in Italia fino agli anni '80 del Duecento. L'azione degli inquisitori, che si spostavano nelle principali città del territorio pluridiocesano loro assegnato, contribuì a ridurre ancora di più la diffusione del catarismo, che venne definitivamente sconfitto agli inizi del Trecento, assieme ad altri movimenti ereticali più circoscritti localmente e cronologicamente. La sorte più terribile toccò a Dolcino e seguaci, che furono prima sconfitti e massacrati dalla crociata del vescovo di Vercelli, i superstiti vennero poi processati e messi a morte dai giudici della fede[3].

2. Burocratizzazione dell'ufficio inquisitoriale ed estensione delle competenze (1310-1420)

Quando ormai l'azione contro i catari aveva raggiunto lo scopo di eliminarli dalla cristianità occidentale, le autorità ecclesiastiche cercarono di regolare i rapporti tra giudici di fede ordinari e delegati, stabilendo con la costituzione *Multorum querela*, durante il concilio di Vienne del 1314, di non esautorare i vescovi e rendendone anzi obbligatoria la presenza nelle fasi più rilevanti del processo formale. Si cercò in questo modo di controbilanciare l'autonomia d'intervento degli inquisitori, che proprio nei primi decenni del Trecento risultarono essersi talvolta comportati in modo poco corretto, tanto che la Sede papale processò e in parte punì le malversazioni di diversi inquisitori della Marca trevigiana, Lombardia, Toscana e Marche. In questo centinaio d'anni l'ufficio inquisitoriale si burocratizzò e le sue competenze furono allargate dai pontefici a diversi reati contro la fede che configuravano il sospetto di eresia. L'azione repressiva si rivolse in effetti contro i fraticelli e i valdesi, e come sospetti di eresia anche contro i contumaci in processi di fede, quelli che tenevano libri eretici,

[3] Cfr. H. MAISONNEUVE, *Études sur les origines de l'Inquisition*, Paris, Vrin, 1960; M. D'ALATRI, *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti. I. Il Duecento*, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1986; ID., *L'inquisizione francescana nell'Italia centrale del Duecento, con il testo del «Liber inquisitionis» di Orvieto trascritto da Egidio Bonanno*, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1996; *Acta S. Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310*, a cura di L. Paolini e R. Orioli, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1982; R. ORIOLI, *Venit perfidus heresiarcha. Il movimento apostolico-dolciniano dal 1260 al 1307*, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo, 1988.

i prestatori di denaro, chi non rispettava i precetti ecclesiastici, chi praticava le arti magiche e la stregoneria, i bestemmiatori, chi abusava dei sacramenti, i bigami. La maggior parte dei processi veniva fatta dagli inquisitori, ma la varietà dei giudici di fede continuò nella pratica effettiva e in seguito alle stesse nomine pontificie.

In questo periodo vennero celebrati anche alcuni grandi processi politici per mezzo delle procedure inquisitoriali: contro i templari all'inizio del Trecento in Francia, in Italia e in altri paesi, e contro fra Girolamo Savonarola a Firenze alla fine del Quattrocento. In entrambi i casi l'intervento iniziale di giudici laici dipendenti direttamente dalle autorità politiche fu determinante: per i templari si trattò di funzionari regi, per Savonarola di diciassette giudici nominati dal governo repubblicano. Alla fine comunque buona parte dei processi contro i templari furono condotti da vescovi e inquisitori in Francia e in altri Stati, e le sentenze capitali furono da loro emanate, anche se va detto che i quattro ufficiali principali dei templari furono uccisi nel 1314 per ordine del re, mentre l'ultimo processo contro il Savonarola fu condotto da due commissari apostolici, che emisero infine la condanna a morte[4].

3. La caccia alle streghe in Italia (1400-1541)

Sconfitti i movimenti catari e le altre dottrine alternative, la spiegazione del Male e delle disgrazie quotidiane si spostò dalle concezioni metafisiche dei dualisti alle operazioni magiche e malefiche e venne via via costruito il complesso dotto e popolare del sabba, incentrato su un supposto complotto del diavolo e delle streghe contro gli uomini, complotto che fu trasformato in dottrina teologica e insegnato nell'Europa cristiana.

Un timido avvio (1400-1500). La persecuzione giudiziaria delle streghe e degli stregoni, che venivano creduti adepti di Satana e autori delle disgrazie che colpivano individui e comunità, cominciò ad essere attuata da vescovi, inquisitori, autorità secolari nell'Europa centrale e anche in Italia settentrionale, nelle zone cioè dove aveva avuto origine il mito del sabba. All'inizio i processi furono saltuari, ma nel secondo Quattrocento divennero più frequenti, soprattutto da

[4] Cfr. L. PAOLINI, *Le finanze dell'Inquisizione in Italia (XIII-XIV sec.)*, in *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII-metà XIV)*. Atti del sedicesimo Convegno internazionale di studi tenuto a Pistoia nei giorni 16-19 maggio 1997, Pistoia, Editografica, 1999, pp. 441-481; P. PARTNER, *I templari*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 69-100; A. GILMOUR-BRYSON, *The Trial of the Templars in the Papal State and the Abruzzi*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1982; *I processi di Girolamo Savonarola (1498)*, a cura di I. G. Rao, P. Viti, R. Zaccaria, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2001.

parte degli inquisitori. I giudici secolari in Italia agirono in particolare nel Trentino.

Le grandi cacce alle streghe (1500-1541). In Italia le grandi cacce alle streghe e agli stregoni ebbero luogo nei primi tre decenni del Cinquecento con oltre sei centinaia di processi e due centinaia e mezzo di roghi soprattutto nell'arco alpino a Como e in Valcamonica, e nella pianura padana a Modena. La caccia più sanguinosa fu quella della Valcamonica, condotta dal vice inquisitore di Brescia e soprattutto da alcuni ecclesiastici delegati dal vescovo di Brescia. Dopo alcuni mesi fu sospesa dalle decisioni del Consiglio dei dieci, che misero in gioco il nunzio apostolico come giudice di fede; il nunzio a sua volta delegò alcuni vescovi, che si rivelarono tuttavia inadeguati agli occhi delle autorità statali e queste alla fine fecero interrompere ogni intervento[5].

II. L'Inquisizione nel primo Cinquecento

Il periodo che fa da cerniera tra la fine del medioevo e l'istituzione della Congregazione del Sant'Ufficio è particolarmente interessante, perché permette non solo di fare un paragone con il contemporaneo funzionamento dell'Inquisizione spagnola in Italia, ma anche di esaminare gli sviluppi del controllo inquisitoriale nella nostra penisola sotto l'egida del papato. Nel primo Cinquecento ci fu infatti un grande sforzo di uniformazione religiosa in Sicilia e Sardegna attuato per volontà del re di Spagna contro gli ebrei e i marrani, mentre nell'Italia continentale gli aderenti alla Riforma cominciarono ad essere perseguiti in modo vario da una pluralità di giudici inquisitoriali. Gli strumenti messi in atto dai due sistemi di controllo erano diversi, ma gli scopi e gli esiti furono analoghi: riportare l'unità dottrinale in un'Europa religiosamente variegata e più tardi divisa.

1. L'eliminazione violenta degli ebrei in Sicilia e Sardegna (1500-1535)

L'Inquisizione spagnola di Sicilia condusse l'azione repressiva in modo deciso contro gli ebrei convertiti, a cominciare dai primi anni del Cinquecento,

[5] Cfr. R. Kieckhefer, *European Witch Trials. Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300-1550*, London, Routledge and Kegan, 1976, pp. 107-147; W. Behringer, *Witches and Witch-Hunts. A Global History*, Cambridge, Polity Press, 2004, pp. 57-79; P. Di Gesaro, *Streghe. L'ossessione del diavolo. Il repertorio dei malefizi. La repressione*, Bolzano, Praxis 3, 1988, pp. 380-390, 618-645; A. Del Col, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)*, in «Critica storica», XXV, 1988, pp. 247-259.

con una fase violenta tra 1511-1513, 1519-1535, mentre quella di Sardegna non si sa esattamente cosa facesse, ma probabilmente non raggiunse una simile efficacia per la minore presenza di ebrei. Nella prima metà del secolo gli ebrei e i marrani vennero eliminati quasi totalmente dalle due isole[6]. I processi furono condotti dai soli inquisitori, com'era normale nell'Inquisizione spagnola, per quanto un recente libro di Stefania Pastore metta sotto una nuova luce il rapporto inquisitori-vescovi e più in generale le reazioni del mondo ecclesiastico all'impianto e al funzionamento dell'Inquisizione in Spagna nel Quattro-Cinquecento[7]. Questa visione potrebbe produrre modifiche nelle ricerche e nelle valutazioni, se venissero formulate domande innovative, al di là di quelle ormai canonizzate e se venisse utilizzata altra documentazione oltre a quella tradizionalmente in uso in questo tipo di studi.

Nel secondo Cinquecento è già stato osservato che in Sicilia alcune volte i vescovi sostituirono gli inquisitori, anche se con poteri delegati da questi, mentre in Sardegna alcuni vescovi cercarono di intromettersi nei processi di fede e talvolta sollevarono dei conflitti giurisdizionali con gli inquisitori, senza mai comunque mettere in dubbio il potere del sacro tribunale. Quattro vescovi sardi furono inoltre sospettati dagli inquisitori di aderire alle idee della Riforma[8].

2. Primi tentativi di organizzare la repressione della Riforma in Italia (1524-1542)

Dopo la diffusione dei primi libri di Lutero nella nostra penisola il controllo dell'eresia continuò secondo gli schemi vigenti nel medioevo, probabilmente senza una percezione chiara dei mutamenti che si stavano profilando in Europa e che potevano sovvertire in modo definitivo la cristianità occidentale. Prima della creazione di una commissione cardinalizia contro gli eretici nel 1542 la repressione della Riforma in Italia venne condotta dai nunzi, dai vescovi, dagli inquisitori nominati dai superiori dell'ordine e, nello Stato della Chiesa, da qualche autorità secolare. La fonte più sistematica per avere un'idea dei tempi e dei luoghi dove avvenne questa prima repressione delle dottrine filo-protestanti è la serie dei brevi papali al riguardo, pubblicati alla fine

---

[6] Cfr. F. Renda, *L'Inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone*, Palermo, Sellerio, 1997, pp. 27-87; R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma, Città Nuova, 1999, pp. 361-373.

[7] Cfr. S. Pastore, *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003.

[8] Cfr. A. Borromeo, *Contributo allo studio dell'Inquisizione e dei suoi rapporti con il potere episcopale nell'Italia spagnola del Cinquecento*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXIX-XXX, 1977-78, pp. 245-276.

dell'Ottocento[9]. Sono interventi decisi da Clemente VII e Paolo III e investono non solo le persone, soprattutto frati che predicavano, spesso indicati per nome, ma anche i libri, il nuovo mezzo di circolazione delle idee. I brevi in genere trattano casi o situazioni particolarmente gravi o allarmanti e per questo portate all'attenzione del papa. Non hanno una continuità cronologica, ma si addensano in particolare nel 1524 e nel periodo 1532-1537, cioè all'inizio e alla fine del pontificato di Clemente VII e nei primi anni del pontificato seguente. Nomine di inquisitori, conferimento di poteri straordinari ai vescovi, ordini d'azione, deleghe di processi furono inviati soprattutto nell'Italia settentrionale.

Nel Ducato di Savoia i brevi riguardarono l'inquisitore generale di Savoia (13 gennaio 1527: nomina; 16 dicembre 1528: contro fra Giovanni Battista Pallavicino), il nunzio di Savoia (12 dicembre 1529: contro il Pallavicino), il vescovo di Asti (17 settembre 1532: per due predicatori), l'inquisitore del Piemonte (19 gennaio 1535: poteri sui domenicani); nel marchesato di Saluzzo l'inquisitore di Saluzzo (8 novembre 1532: ampi poteri).

In numero molto maggiore, quasi la metà del totale, finirono nella Repubblica di Venezia e riguardarono soprattutto il nunzio di Venezia (12 gennaio 1524: per prediche e libri; 25 gennaio 1524: per libri a Brescia e Verona; 19 giugno 1531: processo con l'inquisitore di Venezia contro fra Bartolomeo Fonzio; 16 febbraio 1532: per libri; 17 maggio 1533: per eretici; 1° ottobre 1533: proibite le letture della Bibbia in volgare; 8 novembre 1533: contro il Pallavicino; 9 febbraio 1534: contro fra Simonetta e altri frati a Vicenza; 18 aprile 1537: contro fra Agostino da Treviso per prediche a Siena; 18 aprile 1537: per informazioni sul Fonzio; 26 luglio 1540: contro Francesco Contarini che ha aiutato a Padova la fuga di fra Alessandro Pagliarino), ma anche il vescovo Gian Pietro Carafa per il processo contro fra Girolamo Galateo delegatogli dal nunzio di Venezia (9 maggio 1530), il vicario generale di Vicenza (9 giugno 1535: contro Sigismondo tedesco), il patriarca di Venezia (17 dicembre 1537: per informazioni sul Fonzio), il patriarca di Aquileia e vescovo di Ceneda e di Concordia (21 settembre 1539: poteri apostolici), il vicario generale di Padova (26 luglio 1540: contro Francesco Contarini), il vescovo di Verona (17 febbraio 1542: poteri particolari).

In altre zone dell'Italia settentrionale riguardarono il vescovo di Trento (17 gennaio 1524 libri, 22 dicembre 1541 contro fra Nicolò da Verona), il vescovo di Bressanone (1° dicembre 1534: poteri apostolici); l'inquisitore di Ferrara (10 maggio 1536: per la consegna di Giovanni de Bouchefort al governato-

[9] Cfr. B. FONTANA, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della società romana di storia patria», XV, 1892, pp. 71-165, 365-389.

re di Bologna), l'inquisitore di Milano e il vicario dell'arcivescovo (12 luglio 1536: contro i seguaci di fra Battista da Crema), i vescovi di Firenze, Pisa, Chiusi e Pienza (24 gennaio 1539: per la ricerca di fra Giovanni Battista da Venezia predicatore a Lucca), il vescovo di Modena (23 giugno 1542: poteri particolari).

I brevi inviati nell'Italia centro-meridionale furono molto meno numerosi e quasi tutti cronologicamente precoci. Nello Stato della Chiesa interessarono il governatore di Bologna e l'inquisitore (18 gennaio 1524: per tre imputati di Mirandola), un canonico di Bologna, il vicelegato e l'inquisitore (3 novembre 1524: per gli stessi tre imputati); nel Regno di Napoli, il nunzio di Napoli (17 gennaio 1524 per un imputato; 20 gennaio 1524: stampa di libri e predicazione) e il vescovo di Venosa (10 luglio 1540: contro fra Evangelista da Firenze predicatore a Lavello).

Questi documenti offrono – è vero – notizie particolari e limitate, ma dal loro complesso si possono tuttavia ricavare alcune osservazioni molto interessanti: oltre agli inquisitori, vengono usati come giudici di fede i nunzi apostolici nelle città capitali più importanti, specie a Venezia, ma anche in Savoia e a Napoli; i nunzi erano infatti una figura di recente istituzione e furono inviati stabilmente nei più rilevanti Stati italiani ed europei a partire dall'anno 1500. In parecchie altre città gli stessi vescovi o talvolta i loro vicari generali conducono la lotta contro l'eresia e ad alcuni di essi vengono anzi attribuiti poteri speciali. Gli inquisitori implicati sono pochi e talvolta nello Stato della Chiesa viene interessato un magistrato secolare, come il governatore di Bologna o il vicelegato. Vengono infine coinvolte direttamente le autorità statali perché sostengano l'opera dei giudici ecclesiastici: alcuni brevi infatti si rivolgono al duca di Savoia perché appoggi i vescovi nell'impedire i predicatori ignoranti o sospetti (24 dicembre 1529), al doge di Venezia (12 gennaio 1535: lodi per la consegna di Sigismondo Welser tedesco al vicario generale di Vicenza; 25 novembre 1540, perché cooperi nella lotta contro l'eresia a Vicenza), al duca di Ferrara perché cooperi con il vescovo di Modena (23 gennaio 1542).

La maggior parte degli imputati nominati in questi documenti sono frati, che non erano giudicati per eresia solo da nunzi, vescovi e inquisitori, ma anche dai superiori del proprio ordine, secondo una consuetudine medievale: ci sono infatti alcuni brevi che riguardano il vicario generale dei domenicani (20 agosto 1530 contro fra Battista da Crema a Guastalla), il generale dei francescani osservanti (2 dicembre 1531: per sette frati della Calabria e della Marca anconetana), e due brevi hanno la disposizione formale che i frati minori siano giudicati soltanto dai loro superiori (23 giugno 1534, 15 dicembre 1537). Inoltre alcuni

frati imputati di eresia, tutti eremitani agostiniani, riuscirono a sospendere o annullare i processi fatti da alcuni giudici locali ricorrendo in appello a Roma, vennero giudicati ortodossi dal maestro del Sacro Palazzo fra Tommaso Badia e finirono assolti con un breve papale: fra Agostino Mainardi per prediche ad Asti (28 settembre 1535), fra Ambrogio Cavalli per prediche nel ducato di Milano (21 novembre 1537), fra Agostino da Treviso per prediche a Siena (26 febbraio 1538). Queste assoluzioni furono inutilmente benevole: infatti Mainardi fuggì nei Grigioni nel 1539 e divenne pastore a Chiavenna, Cavalli subì altri due processi inquisitoriali e venne ucciso come eretico impenitente a Roma nel 1556[10]. La strategia contro i frati, propagatori delle nuove idee soprattutto attraverso la predicazione, fu dunque molteplice e a tutto campo, ma con stentati effetti.

Ci fu infine un tentativo, con un breve del 4 gennaio 1532, di centralizzare la repressione dell'eresia «luterana», nominando un inquisitore generale per tutta l'Italia con giurisdizione limitata a tale delitto contro la fede: gli altri inquisitori, che operavano in accordo con i vescovi, sarebbero diventati suoi coadiutori, ma egli avrebbe potuto agire anche senza di loro. Fu nominato fra Callisto Fornari da Piacenza, canonico regolare lateranense, con il compito anche di predicatore apostolico; i vescovi erano tenuti a coadiuvarlo nella sua opera. Di questa iniziativa tuttavia non si sa altro[11].

Come si svolse di fatto l'attività inquisitoriale in Italia durante questi anni è praticamente sconosciuto: c'erano una ventina di sedi stabili del Sant'Ufficio negli Stati settentrionali, comprese Bologna e Ferrara nello Stato della Chiesa, ed è rimasta una ridotta documentazione per le vicarie di Modena e Reggio Emilia (dipendenti da Ferrara) e per Venezia città[12].

---

[10] Cfr S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1997², pp. 25-26.

[11] Cfr. FONTANA, *Documenti vaticani*, cit., pp. 127-128; A. BORROMEO, *Callisto Fornari (Callisto da Piacenza)*, in *DBI*, 49, Roma 1997, pp. 73-74.

[12] Cfr. ACDF, S.O., St. st., II 2-i (elenchi degli inquisitori per sede, 1707); G. TRENTI, *I processi del tribunale dell'Inquisizione di Modena. Inventario generale analitico, 1489-1784*, prefazione di P. Prodi, presentazione di A. Spaggiari, Modena, Aedes Muratoriana, 2003, pp. 49-50; G. ROMEO, *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, La città del sole, 1997, p. 33; DEL COL, *Organizzazione, composizione e giurisdizione*, cit., pp. 259-264.

III. L'Inquisizione romana in età moderna: questioni storiografiche

L'Inquisizione romana venne fondata nel 1542 per bloccare l'espansione della Riforma in Italia. Il suo impianto originale, al di là di alcune analogie di fondo con l'Inquisizione spagnola, ebbe una struttura e un funzionamento molto diversi per quanto riguardava sia il centro che le sedi periferiche. A capo della Congregazione non stava un giudice delegato, come l'inquisitore generale spagnolo, proposto dal re e nominato dal papa, ma la suprema autorità della Chiesa nella duplice veste di vertice giurisdizionale e di ultimo responsabile dottrinale. Il papa era coadiuvato da cardinali, tra i quali uno ricoprì da un certo momento in poi la funzione di principale responsabile dell'attività. Trent'anni dopo la creazione della prima commissione cardinalizia fu istituita la Congregazione dell'Indice, presieduta da un cardinale, con funzioni limitate alla condanna dei libri, cioè ad una piccola parte delle competenze del Sant'Ufficio. Quanto l'Indice affiancò e sostenne l'azione di censura del Sant'Ufficio e quanto invece ne prese le distanze è questione che va vista periodo per periodo, talvolta caso per caso, evitando di considerarle sostanzialmente due Congregazioni conflittuali tra loro e conflittuali con il maestro del sacro Palazzo, competente per i libri nella diocesi di Roma.

I tribunali periferici furono organizzati Stato per Stato, compreso quello pontificio, sulla base dell'impianto medievale (circa un terzo delle sedi finali), con l'aggiunta di altrettante sedi aperte nel primo Cinquecento (circa un terzo) e un lento accrescimento di altre sedi in seguito, praticamente fino al 1632 (circa un altro terzo). L'accettazione del sacro tribunale da parte degli Stati e i rapporti con le autorità secolari furono in genere buoni, ma in alcuni casi queste si ritagliarono una certa autonomia nel controllo della repressione, non solo nella Repubblica di Venezia, ma forse anche altrove, ad esempio a Genova e nel ducato di Milano. Nel Regno di Napoli i processi di fede vennero condotti dall'arcivescovo napoletano e dagli altri ordinari diocesani, e ci fu nella capitale la presenza di un ministro dell'Inquisizione, di cui si sa ben poco. Neanche a Lucca ci fu un inquisitore, ma, oltre al tribunale secolare dell'Offizio sopra la religione, operò saltuariamente il vescovo. L'Italia continentale era dunque divisa in due: nella parte centro-meridionale agivano come giudici di fede soltanto i vescovi, mentre nella parte centro-settentrionale c'erano le sedi dell'Inquisizione, normalmente con la presenza di due giudici, altro tratto diverso rispetto all'Inquisizione spagnola.

I giudici di fede nell'Italia centro-settentrionale furono infatti di norma l'inquisitore e il vescovo. Il loro rapporto è stato considerato come compresenza

pratica di due figure che avevano funzioni diverse nella Chiesa e che portarono ad una serie di conflitti interni alle strutture ecclesiastiche, fino a quando negli anni '70-'80 del Cinquecento (ma talvolta anche prima) non prevalsero definitivamente gli inquisitori. Il papa e la Congregazione utilizzarono anche un'altra figura ecclesiastica, il nunzio apostolico, che nel Cinquecento cominciò a risiedere stabilmente in alcune capitali di Stato italiane (Venezia 1500, Napoli 1514, Firenze e Savoia 1560, Genova 1572), mentre in Spagna ricevette poteri inquisitoriali nel 1475 e 1484, ma non sembra aver avuto in seguito una funzione importante, mentre la ebbe a periodi in Portogallo. Il nunzio di Venezia fu anzi il giudice prevalente sull'inquisitore e anche sull'ordinario, che cominciò ad essere presente dal 1558 in poi. In Toscana il ruolo del nunzio pare simile, mentre in altre capitali invece il nunzio sembra essere rimasto esterno all'attività processuale, ma in realtà ci sono pochi archivi completi e mancano studi specifici al riguardo. Una figura ancora meno nota fu quella del commissario dell'Inquisizione, un giudice delegato che veniva nominato per casi particolari, di solito con poteri speciali che gli permettevano di avocare i processi già avviati da altri giudici di fede. Ne parla brevemente Elena Brambilla, ma la presenza, le caratteristiche e l'azione dei commissari sono in effetti poco studiate[13].

Rispetto a queste conoscenze acquisite io proporrei due sostanziali cambiamenti, uno sul piano dei criteri interpretativi, l'altro sul piano dei dati di fatto. In primo luogo la compresenza di vescovi, inquisitori e nunzi va vista come un dato strutturale dell'Inquisizione romana che non dipendeva solo da un diverso ruolo pratico svolto da tali figure, ma che era intrinseco all'istituzione, stabile e gestito dalla Curia romana e dalla Congregazione. A prescindere dai piccoli scontri che potevano avvenire e avvenivano nel funzionamento concreto delle sedi locali, tale dato strutturale va quindi analizzato nelle sue variazioni sul lungo periodo. In secondo luogo, sul piano pratico, gli inquisitori furono figure secondarie nell'attività processuale contro gli aderenti alla Riforma in Italia e forse non prevalsero sui vescovi neppure negli anni '70-'80 del Cinque-

[13] A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996; A. DEL COL, *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia, 1557-1559*, prefazione di A. Jacobson Schutte, Trieste – Montereale Valcellina, Edizioni Università di Trieste – Centro Studi Storici Menocchio, 1998; E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 354-355, 563-564; G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002; PASTORE, *Il vangelo e la spada*, cit., pp. 68, 76, 82, 459-461; G. MARCOCCI, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. 81-97.

cento, ma nei primi decenni del Seicento, come mostrano alcune ricerche in corso sull'Inquisizione di Aquileia e Concordia.

Uno dei problemi basilari per le ricerche di storia istituzionale che vogliano analizzare compiutamente i rapporti tra vescovi e inquisitori è la disponibilità di archivi interi o almeno quasi completi. Per i primi decenni di attività dell'Inquisizione romana sono consultabili gli archivi di Venezia (1541) e di Udine (1557), ma solo del secondo si sa che gode uno stato di conservazione buono. Altri archivi iniziano subito dopo: quello arcivescovile di Napoli (1549, ma in effetti alla metà degli anni '60) e quello di Siena (1577, in precedenza è disperso e probabilmente incompleto). Quello di Modena inizia alla fine del Quattrocento, ma si tratta di una vicaria dell'Inquisizione di Ferrara che diventa sede principale soltanto nel 1599. Altri archivi ancora sono certamente interessanti, ma più o meno incompleti, come quelli di Rovigo (1559), di Bologna (anni '40) e di Feltre (anni '50?). L'unico archivio intero di una sede locale normale, che non sia cioè capitale di Stato, resta alla fine quello di Aquileia-Concordia, conservato a Udine.

1. Gli interventi papali contro l'eresia «luterana» (1543-1554)

L'analisi dei brevi pontifici emanati nella prima dozzina d'anni dopo l'istituzione della commissione cardinalizia a Roma presenta elementi molto interessanti per delineare un quadro dei rapporti tra i giudici di fede. In questo periodo il numero dei brevi emessi annualmente per la repressione della Riforma in Italia è stranamente simile a quello del ventennio precedente, con un unico aumento nel 1550, dovuto al giubileo e a una questione concernente la Repubblica di Venezia. La destinazione dei brevi ha invece una diversa ripartizione: alcuni sono rivolti ai superiori degli ordini religiosi perché controllino predicatori e confessori, la maggior parte sono spediti a giudici di fede ed autorità secolari di due soli Stati settentrionali, la Repubblica Serenissima appunto e il Ducato estense, e un piccolo numero in altre zone italiane (Napoli, Mantova, la Romagna, la Savoia), a Parigi e nei Grigioni[14].

La strategia adottata dal papa nei confronti dei predicatori fu molto chiara. Paolo III si rivolse in modo sistematico negli anni 1543-1544 ai superiori degli ordini per ingiungere loro di scegliere più attentamente i predicatori e i confessori, evitando di utilizzare quelli infetti di eresia «luterana», e nel contempo processando e punendo i sospetti. Un breve del 30 marzo 1543 è rivolto ai generali degli agostiniani, dei minori conventuali e dei canonici regolari lateranensi in occasione dei rispettivi capitoli generali di Roma, Ancona, Piacenza, al priore

[14] Cfr. FONTANA, *Documenti vaticani*, cit., pp. 390-427.

domenicano delle due province lombarde e a quello della provincia romana per i capitoli rispettivamente di Parma e Pisa, mentre un breve analogo del 28 marzo 1544 concerne il presidente della congregazione benedettina di Monte Cassino, cioè di Santa Giustina di Padova, ma è esplicitamente previsto che documenti simili venissero inviati a tutte le congregazioni. Il 31 luglio 1544 vennero inoltre revocati alla congregazione di Santa Giustina tutti i permessi di lettura di libri eterodossi.

Le decisioni prese nei confronti della Repubblica di Venezia e del Ducato estense concernono direttamente nunzi, commissari, vescovi, governanti, ma nessun inquisitore, a diversità del ventennio precedente. Con questi ultimi è infatti plausibile che fossero i cardinali inquisitori ad avere contatti e inviare disposizioni. Nella Repubblica di Venezia infatti i brevi riguardano il vescovo di Verona (23 maggio 1543: autorità apostolica per applicare gli statuti appena stabiliti), il doge e il senato (1° maggio 1545: ordinino ai rettori di Vicenza di prestare al vescovo il braccio secolare più volte rifiutato contro gli eretici), il nunzio Giovanni Della Casa (23 giugno 1547: riconferma della facoltà di formulare ed eseguire sentenze capitali per eresia senza incorrere in censure), il vescovo coadiutore di Verona (1° giugno 1548: facoltà di assolvere soltanto nel foro della coscienza chi ha tenuto libri eretici o aiutato eretici), Pier Paolo Vergerio (11 dicembre 1548: citazione a Roma entro un mese), il commissario Annibale Grisonio (1° febbraio 1549: ordine di mandare gli indizi contro il Vergerio e poteri per assolvere gli eretici pentiti, imponendo una penitenza salutare; 20 luglio 1549: estensione dei poteri a Conegliano e dintorni), il nunzio Ludovico Beccadelli (18 aprile 1550: stessa facoltà del nunzio precedente per le sentenze capitali), il vescovo di Brescia (3 luglio 1551: facoltà di assolvere anche da solo gli eretici non relapsi che si presentano, previa abiura e giuramento di non ricadere più nell'eresia).

La nomina di commissari speciali e la concessione di particolari poteri apostolici ai vescovi avviene anche nel ducato di Ferrara, dove i brevi sono inviati al duca (28 maggio 1545: arresto di Filippo Valentini a Modena; 31 maggio 1550: esegua quanto decretato dai cardinali inquisitori contro Fanino Fanini da Faenza, eretico relapso), al commissario per la contea della Mirandola Tommaso Stella (11 agosto1548: poteri speciali per assolvere gli eretici pentiti in entrambi i fori), al conte della Mirandola Galeotto Pico (11 agosto 1548: favorisca l'azione del commissario), al nuovo vescovo di Modena Egidio Foscarari (21 luglio 1550: facoltà di sospendere predicatori e confessori sospetti e di assolvere senza processo formale gli eretici non relapsi, previa abiura), a due

commissari apostolici per tutto il ducato (23 gennaio 1552: conferma della nomina ed esortazione al duca perché li aiuti).

Gli interventi pontifici nelle altre parti d'Italia sono del tutto analoghi, anche se pochi e saltuari. Con un breve identico al precedente e nella stessa data vengono confermati i commissari per Firenze e tutto il Ducato mediceo. Alcune decisioni singole riguardano il viceré di Napoli (2 giugno 1544: arresti e mandi a Roma fra Vespasiano da Agnone, processato per sacrilegio dal vescovo di Albenga), il cardinale di Mantova (7 febbraio 1545: poteri apostolici contro eretici e lettori di libri proibiti, anche preti e frati), il vicelegato di Romagna (25 luglio 1547: proceda assieme a due domenicani contro gli eretici di Faenza), il duca di Savoia (5 settembre 1551: conceda aiuto e il braccio secolare al vicario generale di Mondovì e a un domenicano, nominati dai cardinali inquisitori). Un breve del 27 febbraio 1554 viene mandato al generale dei domenicani, questa volta non per controllare i predicatori, ma perché possa nominare notai dell'Inquisizione nelle città in cui lo ritiene opportuno, una concessione cioè che facilita l'azione degli inquisitori.

Altri sono spediti fuori d'Italia e mostrano come vengano applicate analoghe strategie antiereticali: al nunzio di Parigi (28 marzo 1550: si informi segretamente sull'eresia di Antonio Caracciolo, abate commendatario di San Vittore a Parigi), al nunzio appena nominato nei Grigioni (22 luglio 1553: pieni poteri di giudice inquisitoriale, ma anche per assolvere nel foro giudiziario chi si pente o per farlo assolvere nel foro della coscienza da un confessore, con abiura e penitenza salutare) e al vescovo di Coira (22 luglio 1553: appoggi l'opera del nunzio).

Giulio III pubblicò infine il 18 marzo 1551 una bolla valida per tutta la cattolicità, stabilendo che nessuna autorità secolare si intromettesse per nessun motivo nell'operato dell'Inquisizione, pena l'immediata scomunica. Venne così ribadita solennemente una norma medievale, ma con uno scopo del tutto contemporaneo: ricondurre le autorità statali alla semplice osservanza dei loro obblighi, senza concessioni di sorta ai loro tentativi di controllo del sacro tribunale. Il documento infatti fu originato molto probabilmente dall'imposizione di magistrati laici nei processi inquisitoriali in Terraferma fatta da parte della Repubblica di Venezia nei mesi precedenti[15]. D'altra parte le autorità secolari servivano al Sant'Ufficio per l'arresto degli eretici e l'esecuzione delle sentenze, come appare chiaramente nei brevi indirizzati al duca di Ferrara e al duca di Savoia.

[15] Cfr. P. PASCHINI, *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Padova, Antenore, 1959, pp. 70-73, che corregge la data del Fontana da 1550 a 1551.

Insomma, alla fine degli anni '40 e primi anni '50 il papa richiamò i governanti al rispetto dei loro doveri antiereticali, costituì diversi commissari con poteri speciali in alcune zone "calde" e attribuì pieni poteri apostolici a parecchi vescovi per sopraffare il dissenso religioso. Oltre a queste scelte sul piano giudiziario, cioè nel foro esterno, il papa concesse a commissari, vescovi e al nunzio nei Grigioni delle facoltà di assolvere i dissidenti che si presentassero volontariamente nel "foro della coscienza", una forma particolare del foro interno. Era una normativa "premiale" che facilitava chi si presentava ai giudici senza essere denunciato o processato e fu ripresa e generalizzata da Giulio III nel giubileo del 1550.

Il 29 aprile 1550 infatti furono pubblicati due brevi che inasprirono la censura della stampa, ma offrirono una notevole via di scampo a chi si pentiva e collaborava. Il primo breve revocava tutti i permessi di lettura di opere protestanti, eccetto ai cardinali inquisitori, ordinava di consegnare i libri entro due mesi e prometteva che gli adempienti non sarebbero stati processati, ma assolti in entrambi i fori con una penitenza assegnata loro da un confessore. Il secondo breve prometteva a chi si fosse presentato volontariamente agli inquisitori entro tre mesi l'assoluzione privata, eccettuati quelli che ricadevano sotto la giurisdizione delle Inquisizioni iberiche. Il papa interveniva così in due modi diversi: cercando da una parte di porre rimedio ad uno dei canali più efficaci di diffusione della Riforma, i libri stampati, e dall'altra proponendo una via giudiziaria più pratica e breve per chi voleva ritornare pentito nel grembo della Chiesa. Questa prassi non fu inventata allora, ma aveva delle radici medievali e ottenne alcuni notevoli effetti[16].

2. I giudici di fede a Venezia, Aquileia, Feltre negli anni '40-'50 del Cinquecento

Quali furono nella pratica i rapporti tra i giudici di fede lo si sa per la Repubblica Serenissima, sulla base di studi riguardanti Venezia dal 1541 al 1560, e per altre otto diocesi dotate di molta o ridotta documentazione inquisitoriale dal 1557 al 1559[17]. A Venezia il giudice che resse il sacro tribunale fu senza

[16] Sugli editti di Giulio III e seguenti cfr. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., pp. 381-409, 437-468. L'effetto più notevole fu la confessione spontanea del vescovo anabattista Pietro Manelfi nell'ottobre del 1551, cfr. C. GINZBURG, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1970.

[17] Cfr. DEL COL, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali*, cit., pp. 259-294; ID., *L'Inquisizione romana e il potere politico nella repubblica di Venezia (1540-1560)*, in «Critica storica», XXVIII, 1991, pp. 189-250; ID., *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia*, cit., pp. XXI-CLXXVI.

dubbio il nunzio apostolico, in particolare il suo auditore delle cause criminali, che aveva la delega anche per i delitti contro la fede. L'inquisitore fu una figura secondaria fino al 1558, quando il nunzio non fu più nominato da Paolo IV per due anni e il tribunale venne allora retto da fra Felice Peretti, affiancato tuttavia dal vicario del patriarca, proprio da tale anno in poi. Con la nomina nel 1560 del nuovo nunzio le funzioni dell'inquisitore tornarono in secondo piano; questi non era più un minore conventuale ma un domenicano, nominato direttamente dalla Congregazione e non più dai superiori dell'ordine.

Nel patriarcato di Aquileia il giudice di fede che organizzò l'attività e l'archivio fu nel 1557 il nuovo vicario generale Giacomo Maracco, che usava il personale della propria curia ed era coadiuvato dall'inquisitore, d'altronde poco presente. Alcuni dei processi inquisitoriali furono condotti durante una visita pastorale a Cividale, dove il capitolo voleva continuare a gestire le chiese del proprio territorio con i poteri quasi vescovili che godeva da tempo e ne nacque un forte conflitto, come pure fu notevole il contrasto del vicario patriarcale con il provveditore veneziano della cittadina, intenzionato a impedire che i processi contro i cividalesi fossero fatti a Udine. Oltre a questi due giudici, intervennero per reprimere l'adesione alle idee della Riforma anche altri ecclesiastici e talvolta qualche autorità secolare, anche se tutto alla fine arrivava nelle mani di Giacomo Maracco o del Sant'Ufficio di Venezia.

Anche nella diocesi di Feltre, dove ci fu momentaneamente un inquisitore proprio, il peso maggiore della lotta antiprotestante fu sostenuto dal vicario generale del vescovo. Qui anzi l'uso della visita pastorale per la repressione dell'eresia venne attuato in modo più forte, soprattutto nella parte della diocesi soggetta all'Impero, dove l'Inquisizione non poteva operare direttamente. Tra 1558 e 1559 il vicario vescovile organizzò due visite in Valsugana, la prima per costringere un prete sospetto a presentarsi a Feltre, dove fu debitamente processato per questioni di fede, la seconda per controllare che le disposizioni della sentenza fossero rispettate e per convertire altri dissidenti attivi nella valle e protetti dal capitano arciducale di Castel Ivano.

3. I giudici di fede a Bologna nel secondo Cinquecento

Anche in questa importante città dello Stato pontificio si osserva una pluralità di giudici al lavoro. All'inizio degli anni '40 alcuni processi di fede furono condotti dal governatore, mentre alla fine dello stesso decennio, durante la fase bolognese del concilio di Trento, operò l'inquisitore e così pure agli inizi degli anni '50. Il processo contro gli aderenti alla setta di Giorgio Siculo nel Collegio di Spagna fu invece delegato dalla Congregazione al priore del convento dome-

nicano. Ma la documentazione è parziale e non permette di valutare con sicurezza il rapporto tra l'inquisitore e il vicario generale. Questi risulta comunque quasi sempre presente nei processi condotti negli anni '60, quando si nota che l'inquisitore comincia ad avere un maggior rilievo nel condurre l'azione giudiziaria. Nella seconda metà di questo decennio anzi l'inquisitore svolse una imponente repressione, con molte sentenze: 30 riconciliazioni, 5 condanne alle galere, 20 condanne capitali (di cui 11 in contumacia). Una ventina di altri imputati, quelli più illustri, furono estradati e processati a Roma, con due sentenze capitali, segno che la Congregazione intendeva gestire direttamente le cause più rilevanti che sorgevano *in loco*[18].

4. Ordinari e inquisitori nel Sant'Ufficio di Aquileia e Concordia

Il problema dei rapporti tra vescovi e inquisitori può essere esaminato in modo più articolato e ampio nel funzionamento del Sant'Ufficio di Aquileia e Concordia fra metà Cinquecento e metà Seicento. Si è già visto quale fu la rilevanza del vicario patriarcale rispetto all'inquisitore negli anni '50, ma ora alcune nuove ricerche permettono di fare dei confronti con i primi anni '80, gli ultimi anni '90 del Cinquecento e i secondi anni '40 del Seicento.

Fra Felice da Montefalco (1580-1584).

Per i primi anni '80 del Cinquecento è disponibile lo studio sul servizio di fra Felice Passeri da Montefalco in Friuli, dal quale si rileva come egli, entrato poco tempo dopo il suo arrivo in conflitto con il vicario patriarcale Paolo Bisanti, si fosse impadronito dell'archivio corrente, avesse recuperato la documentazione precedente conservata dal Bisanti e nominato un proprio cancelliere per non dipendere dagli ufficiali della curia patriarcale, potendo usufruire delle prime entrate autonome della sede inquisitoriale. In una parola divenne in breve il giudice prevalente, estromettendo il Bisanti dalla conduzione dei processi, compresa la gran parte delle sentenze. Il Passeri era inoltre un inquisitore mobile, che faceva spesso viaggi per ufficio nel patriarcato. Non ebbe invece alcuna difficoltà con il vicario generale di Concordia, l'altra diocesi di sua competenza, nella quale tuttavia stette soltanto nella prima metà del 1584, collaborando con il vicario nei processi contro Domenico Scandella e personaggi collegati, e servendosi degli ufficiali della curia vescovile. Il suo servizio, che realizzò quella superiorità del giudice delegato prevista dal diritto canonico, fu alla fine

[18] Cfr. G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1999.

interrotto dalla Congregazione con l'invio di un nuovo inquisitore, che rilevò l'ufficio di Aquileia e Concordia nonostante le rimostranze di fra Felice[19].

Fra Girolamo Asteo da Pordenone (1598-1608).

Lo studio di Bonetti sembrò dimostrare che la prevalenza dell'inquisitore sull'ordinario, prima ritenuta valida fin dai primi anni del funzionamento della Congregazione, si dovesse procrastinare all'ultimo quarto del secolo, ma analisi più recenti hanno mostrato che molto probabilmente i cambiamenti operati dal Passeri furono transitori. Infatti una ricerca sul funzionamento dell'ufficio di Aquileia e Concordia nei primi due anni dell'inquisitore fra Girolamo Asteo, titolare dal 1598 al 1608, ha rilevato che i due ordinari erano ancora regolarmente presenti e influenti nei processi, che ad Aquileia il personale era quello della curia patriarcale, mentre a Concordia c'era un notaio nominato dall'inquisitore, che fra Girolamo alternava la presenza tra le due sedi di Udine e di Portogruaro, in particolare fermandosi spesso nella nativa Pordenone e recandosi talvolta anche in altri paesi delle due diocesi. Erano cominciate anche le nomine dei vicari foranei dell'Inquisizione, che tuttavia non sembrano ancora molto funzionanti. Fu questo il decennio di massima attività inquisitoriale in Friuli e l'Asteo fece una carriera ecclesiastica molto buona, divenendo alla fine vescovo di Veroli, non lontano da Roma[20].

Fra Giulio Missini da Orvieto (1646-1653).

Il secondo inquisitore più attivo nell'ufficio di Aquileia e Concordia fu fra Giulio Missini da Orvieto, che in effetti risulta prendere da solo le decisioni sostanziali e più rilevanti, pur avendo ottimi rapporti con i due ordinari. Egli infatti riceveva da solo le spontanee comparizioni, che portava subito a termine e le denunce, parte delle quali comunicava all'altro giudice nelle sedute plenarie del tribunale che venivano appositamente convocate. Rimase fisso in sede, con tre soli spostamenti nel periodo pasquale a Pieve di Cadore nel 1646, a Palmanova nel 1649 e a Gemona nel 1652. Aveva infatti un vicario fisso a Udine e uno a Portogruaro, si serviva di vicari foranei del Sant'Ufficio stabili in alcuni paesi più importanti e nominava talvolta dei commissari per questioni particolari. Era inoltre lui che decideva quali cause comunicare alla Congregazione e in questi anni furono veramente poche, circa il 5% dei processi formali e delle procedure sommarie. Alla metà del Seicento troviamo dunque un inquisitore

[19] Cfr. R. Bonetti, *L'attività dell'inquisitore di Aquileia e Concordia fra Felice Passeri da Montefalco (1580-1584): ricognizione cronologica e analisi quantitativa*, in «Metodi e ricerche», n.s., XXI, n. 2, 2002, pp. 101-143.

[20] Cfr. G. Ancona, *Autonomia giudiziaria e dipendenza amministrativa del Sant'Ufficio di Aquileia e Concordia all'epoca di fra Girolamo Asteo (1598-1608)*, in «Metodi e ricerche», n.s., XXV, n. 1, 2006, pp. 11-46.

che faceva e decideva tutto, pur rispettando gli obblighi previsti dal diritto per il vescovo, e rimanendo abbastanza autonomo da Roma[21].

Non conosco analisi sistematiche dell'attività processuale in altre sedi locali dell'Inquisizione romana. Dagli studi finora fatti in Friuli risulta dunque che soltanto nella prima metà del Seicento gli inquisitori divennero quel tipo di giudici di fede che fino a pochi anni fa si pensava fossero stati fin dall'inizio dell'Inquisizione romana. Sono consapevole che questa osservazione può sembrare strana e che si tratta di una sola sede periferica, ma cambiamenti rilevanti nella conoscenza dei rapporti tra inquisitori e vescovi si sono avuti di recente anche negli studi riguardanti l'Inquisizione spagnola nel Quattro-Cinquecento ad opera di Stefania Pastore e negli studi sull'Inquisizione portoghese ad opera di Giuseppe Marcocci. In quest'ultimo caso si vede infatti che soltanto agli inizi del Seicento gli inquisitori portoghesi raggiunsero quella supremazia sui vescovi nei processi di fede che era stata impostata e voluta dall'infante don Henrique, inquisitore generale nel 1539, cardinale nel 1545, reggente nel 1562[22].

5. Altre prove a favore del rilevante ruolo dei vescovi

Non sono solamente ricerche nuove a mettere in luce l'importanza dei vescovi rispetto agli inquisitori in Italia, ma alcuni dati si possono ricavare anche da studi precedenti, di cui porto tre esempi significativi.

L'applicazione dell'Indice clementino del 1596.

A dimostrazione che i vescovi erano ancora rilevanti al pari degli inquisitori nelle strategie repressive della Santa Sede alla fine del Cinquecento esaminerò l'applicazione dell'Indice promulgato da Clemente VII nel 1596, studiata da Gigliola Fragnito. Fu il primo Indice preparato dalla omonima Congregazione e la sua applicazione fu per la prima volta diretta dal centro, con un'efficacia che superò molto quella degli Indici precedenti. La storica sostiene che fu l'Indice a volersi appoggiare ai vescovi, per motivi pratici ma anche per restituire loro il ruolo che era stato sottratto dagli inquisitori. La realizzazione mostrò che ci fu un buon successo soltanto nelle zone dove operavano gli inquisitori e che i vescovi si rivelarono poco capaci nell'eseguire questo compito[23].

---

[21] Cfr. D. VISINTIN, *L'attività inquisitoriale di fra Giulio Missini in Friuli nei primi quattro anni (1646-1649)*, tesi di laurea a.a. 2003-2004, rel. A. Del Col. Ringrazio Visintin per le ulteriori informazioni.

[22] Cfr. MARCOCCI, *I custodi dell'ortodossia*, cit., pp. 155-235, 337-354.

[23] Cfr. G. FRAGNITO, *L'applicazione dell'Indice dei libri proibiti di Clemente VIII*, in «Archivio storico italiano», CLIX, 2001, pp. 107-149; EAD., *«In questo vasto mare de libri prohibiti et sospesi tra tanti scogli di varietà et controversie»: la censura ecclesiastica tra la fine del Cinquecento e i primi del Seicento*, in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinque-*

I dati che vengono riportati suggeriscono tuttavia un'interpretazione diversa, che mi pare più corretta: poco più della metà delle diocesi dell'Italia continentale eseguirono le richieste romane (165 su circa 270) ma, tenendo conto della parziale dispersione della ricca documentazione che venne allora prodotta, il numero delle diocesi fu certamente più elevato. Dall'analisi della loro collocazione geografica emerge un dato comunque significativo: non si trovavano quasi tutte nelle regioni centro-settentrionali che avevano la presenza degli inquisitori e a Napoli – come si dice nello studio citato – ma circa la metà o forse di più risultano localizzate nelle regioni centro-meridionali prive di inquisitore. Infatti nelle prime regioni era situato quasi un terzo delle diocesi (80-90) e se si ritiene che avessero risposto tutte (come è improbabile), restano sempre altre 85-75 diocesi delle seconde regioni. Tenendo conto che molte di quest'ultime avevano un territorio piccolo o piccolissimo e che si trovavano nei latifondi feudali dove c'era una scarsissima diffusione dei libri, si può constatare che l'operazione ebbe un notevolissimo risultato e che in questi anni i vescovi erano ancora parecchio attivi nella lotta antiereticale, anche se in certi casi furono gli inquisitori a imporsi su di loro o sui loro vicari generali pur volonterosi, dietro suggerimento della Congregazione del Sant'Ufficio, che stava imponendo via via il peso dei propri giudici delegati (dunque senza averlo già assicurato).

La repressione dei valdesi in Calabria tra Cinque e Settecento.

Anche in una situazione così particolare come quella che seguì la grande strage dei valdesi nei casali della Calabria nel 1561 si vede come i rapporti tra giudici delegati e ordinari ebbero fasi diverse. La repressione giudiziaria venne condotta tra fine Cinquecento e primi decenni del Seicento dall'abate di San Sisto, che aveva la delega della Congregazione del Sant'Ufficio e dall'arcivescovo di Cosenza, fino a quando il primo non cercò negli anni '30 del Seicento di aumentare il proprio potere in contrasto con l'ordinario, servendosi tra gli altri mezzi delle denunce e dei processi per eresia. Questi tentativi e i soprusi nei confronti dei valdesi convertiti continuarono fino al 1656, quando la Congregazione sospese tale delega. Le denunce contro i valdesi vennero inoltrate allora soltanto all'arcivescovo e a Roma e cessarono negli anni '60. Nel decennio seguente l'ordinario riacquistò il pieno governo della diocesi anche dal punto di vista della giurisdizione inquisitoriale e introdusse delle modifiche pastorali per ridurre e assorbire le persistenti diversità valdesi. La Congregazione non sembra intervenisse più in queste questioni, eccettuato un ultimo appoggio all'arcivescovo tra 1695 e 1703 per contrastare le richieste del viceré di scio-

---

cento e Seicento. VI giornata Luigi Firpo. Atti del Convegno, 5 marzo 1999, a cura di C. Stango, Firenze, Olschki, 2001, pp. 1-36.

gliere i sedici cursori armati che la curia cosentina teneva per decreto della stessa Congregazione nei casali valdesi. Con ogni probabilità l'ultimo tentativo di difendere i resti della giurisdizione antiereticale in Calabria non sortì il suo effetto, dato che in genere lo Stato riusciva in questo periodo ad eliminare i privilegi ecclesiastici. Non si hanno notizie di azioni processuali nel corso del Settecento[24]. In sintesi: fino ai primi del Seicento giudici delegati e ordinari agirono contemporaneamente, dagli anni '30 agli anni '50 del Seicento il giudice delegato divenne prevalente, dagli anni '70 alla fine del secolo il potere inquisitoriale venne esercitato esclusivamente dal vescovo.

Stati riformatori settecenteschi e funzioni dei vescovi.

Un notevole cambiamento nei rapporti tra Stati e tribunali della fede avvenne nel corso del Settecento, soprattutto nella seconda metà, quando furono avviate le riforme di tipo illuminato in particolare nel Regno di Napoli, in Lombardia e Toscana. I contrasti giurisdizionali con la Santa Sede portarono ad un restringimento della libertà d'azione anche del sacro tribunale, le cui procedure furono escluse dal Regno di Napoli nel 1746 e le cui sedi locali in diversi casi furono chiuse negli anni '70 e '80: nel ducato di Parma dal 1768 al 1780, nella Lombardia austriaca a partire dal 1775, nel granducato di Toscana nel 1782, nel ducato di Modena nel 1785.

Le funzioni prima svolte dai giudici delegati furono riprese in genere dai vescovi per il controllo delle dottrine e delle pratiche religiose e dallo Stato per quanto riguardava la stampa. L'arrivo delle armate napoleoniche portò alla sospensione dell'attività inquisitoria che ancora svolgevano le sedi periferiche negli Stati dove non risultano provvedimenti abrogativi[25]. Se i vescovi condussero effettivamente processi di fede non è stato ancora studiato, così come andrebbe meglio chiarito il quadro delle chiusure delle sedi locali. Nel Regno d'Italia infatti le sedi inquisitoriali furono chiuse definitivamente con i decreti napoleonici e vicereali, che tra 1805 e 1810 soppressero le congregazioni religiose e ne incamerarono i beni, compresa la parte patrimoniale degli archivi, non la documentazione processuale.

---

[24] Cfr. P. SCARAMELLA, *L'Inquisizione romana e i Valdesi di Calabria (1554-1703)*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1999.

[25] Cfr. G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 110-119.

IV. L'Inquisizione romana: una delineazione cronologica complessiva

Queste osservazioni rapsodiche sui rapporti tra vescovi e inquisitori sono supportate da uno schema cronologico nei decenni iniziali dell'Inquisizione romana, ma dalla fine del Cinquecento in poi la scansione cronologica viene fatta con riferimento ai secoli. Infatti la prima grande fase dell'Inquisizione romana, che può essere definita di lotta contro la Riforma in Italia e che si colloca tra 1542 e 1585, è già stata opportunamente periodizzata da Silvana Seidel Menchi per la storia della Riforma in Italia ed è basata sostanzialmente su date concernenti l'attività inquisitoriale[26]. Per il Sei-Settecento mancano studi sufficienti sul funzionamento del Sant'Ufficio per permettere una periodizzazione sicura, ma secondo me se ne può proporre una che tenga conto della cronologia delineata da Claudio Donati per l'attività e le funzioni dei vescovi nella nostra penisola[27].

Il periodo seguente la lotta contro la Riforma, quello del pieno regime per il controllo di credenze e pratiche religiose, si può collocare tra l'inizio del pontificato di Sisto V e la fine del pontificato di Urbano II (1585-1644), sessant'anni in cui la Congregazione del Sant'Ufficio e quella dell'Indice intrapresero una serie di scelte e di azioni che avrebbero profondamente influito sulla storia della Chiesa cattolica fino a oggi. Il centinaio d'anni che seguì, tra il pontificato di Innocenzo X e la fine di quello di Clemente XII (1644-1740), si può considerare il periodo dell'ordinaria amministrazione e può venir diviso in due fasi, a seconda della posizione e delle funzioni svolte dai vescovi nelle diocesi italiane. Questa divisione trova già alcuni riscontri negli studi sopra indicati. L'ultimo periodo è il secondo Settecento, dal pontificato di Benedetto XIV alla caduta del Regno d'Italia (1740-1814), dato che sotto il governo napoleonico avvennero le ultime soppressioni delle sedi locali dell'Inquisizione, eccettuate quelle dello Stato pontificio. In questo modo si ottiene uno schema complessivo dell'attività inquisitoriale dalla metà del Cinquecento agli inizi dell'Ottocento.

1. L'Inquisizione romana e la lotta contro la Riforma in Italia (1542-1585)

Creazione di una commissione cardinalizia contro gli eretici e avvio pluriforme dell'attività repressiva (1542-1555). Dopo l'istituzione dei cardinali in-

[26] Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Italy*, in *The Reformation in national context*, edited by B. Scribner, R. Porter and M. Teich, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 181-201.

[27] Cfr. C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 321-389.

quisitori e fino ai pontificati di Giulio III e di Marcello II, il sacro tribunale cominciò a funzionare gradualmente contro la Riforma in Italia sia al centro che in periferia, utilizzando una pluralità di giudici della fede, non solo gli inquisitori domenicani e francescani, ma anche i nunzi e soprattutto i vescovi, e convincendo le autorità statali a collaborare pienamente. In questa fase avvennero le scelte cruciali e gli schieramenti di campo definitivi.

Progressiva istituzionalizzazione della Congregazione e sconfitta della Riforma in Italia (1555-1572). Tra il pontificato di Paolo IV e quello di Pio V l'Inquisizione divenne a tutti gli effetti una struttura portante della Chiesa e condusse la lotta finale contro la Riforma, con l'essenziale apporto dei vescovi, con alcuni momentanei ripensamenti durante gli anni finali del concilio di Trento, e con una recrudescenza delle condanne a morte sotto Pio V, un papa che irrobustì inoltre la censura con la creazione di una commissione di cardinali per la riforma dell'Indice dei libri proibiti.

Ulteriore rafforzamento e centralizzazione delle sedi periferiche (1572-1585). Durante il pontificato di Gregorio XIII venne ulteriormente rafforzata la rete dei giudici locali e definitivamente centralizzata la loro supervisione, in concomitanza con un maggior controllo romano dei vescovi attraverso le visite apostoliche. Continuarono un numero limitato di processi per adesione alle idee della Riforma, ma con parecchie condanne a morte perché si trattava di eretici relapsi, e cominciarono a crescere i processi per credenze e operazioni magiche e stregonesche.

2. Il pieno regime delle Congregazioni del Sant'Ufficio e dell'Indice (1585-1644)

In questo periodo venne ancora rinvigorita la sorveglianza centralizzata delle sedi periferiche ed ebbe luogo l'attività repressiva più intensa non soltanto sul piano processuale quantitativo, di cui non si è comunque del tutto certi, ma anche perché il controllo si estese a una molteplicità di delitti contro la fede interni al mondo cattolico.

La definitiva sistemazione della rete territoriale. Alla riorganizzazione delle Congregazioni romane effettuata da Sisto V nel 1588 seguì l'istituzione di sette nuove sedi inquisitoriali principali fino al 1632 e la creazione di una rete di vicariati foranei dell'Inquisizione che copriva capillarmente il territorio delle diocesi italiane centro-settentrionali. Il rapporto con gli Stati si consolidò ulteriormente, soprattutto riguardo il controllo della minoranza protestante in Calabria e la lotta contro la stregoneria diabolica.

Il controllo delle minoranze religiose, della stampa e dell'alta cultura. Mentre nei confronti dei valdesi, sopravvissuti in Calabria alla violenta repressione di metà Cinquecento, continuò l'attento controllo dell'Inquisizione, la politica papale verso gli ebrei non subì peggioramenti nello Stato pontificio e continuò a trovare ostacoli in Toscana da parte del granduca, che intendeva mantenere e consolidare i privilegi concessi in precedenza agli ebrei. Per la prima volta un Indice dei libri proibiti, quello clementino, fu preparato e poi applicato centralmente dalla Congregazione dell'Indice con risultati notevoli. I processi ai filosofi e le condanne conseguenti ebbero un influsso ragguardevole sugli sviluppi dell'alta cultura, come il processo a Galileo Galilei rallentò l'interesse degli italiani per l'incipiente scienza, religiosamente considerata troppo pericolosa.

Il controllo della cultura popolare e l'ampliamento delle competenze inquisitoriali. Le culture popolari, per i loro aspetti contrari alla religione ufficiale o da essa non assorbibili, furono sottoposte ad un blando controllo, anche se ci fu un numero limitato di condanne capitali. La spiegazione dei mali attraverso la stregoneria diabolica del sabba fu affiancata dalla spiegazione attraverso la possessione diabolica. In Italia mancò una forte caccia alle streghe, che invece fu fatta dai tribunali secolari e in parte dai giudici ecclesiastici nei paesi del Tirolo meridionale e della vicina Svizzera. L'attività del Sant'Ufficio si estese in questo periodo nuovamente alle bestemmie ereticali, all'adescamento delle penitenti in confessione, alle pratiche della santità spontanea dal basso e al delitto di bigamia.

3. L'ordinaria amministrazione del Sant'Ufficio e dell'Indice (1644-1740)

Fra metà Seicento e metà Settecento si ebbe l'ordinaria amministrazione del Sant'Ufficio e dell'Indice, con poche condanne capitali, ma un'attività abbastanza intensa, anche se non dappertutto, nel primo Settecento.

Supremazia definitiva degli inquisitori sui vescovi (1644-1676). In questi anni gli inquisitori si imposero definitivamente ai vescovi, crebbe il loro prestigio sociale e la fama di giudici integerrimi. I valdesi in Piemonte furono ridotti all'esilio dalla conquista militare delle loro valli ad opera dell'esercito sabaudo. Le conversioni forzate degli ebrei e i battesimi imposti ai bambini da parenti che li offrivano alla fede cattolica, spesso senza l'assenso dei genitori, mostrano come la situazione degli ebrei peggiorasse nello Stato pontificio. La censura della stampa e il controllo delle pratiche magiche continuò in Italia senza eccessivi cambiamenti, mentre si consolidò il filone dei processi per finta santità in vita.

Riconquistato peso dei vescovi (1676-1740). Negli ultimi decenni del Seicento cominciò il controllo della mistica quietista, del giansenismo, della corrente "ateista", della massoneria e del giurisdizionalismo. La posizione dei vescovi, che ripresero a svolgere le loro funzioni pastorali nel governo delle proprie diocesi, si rafforzò probabilmente anche all'interno dei tribunali periferici dell'Inquisizione.

4. L'opposizione della Chiesa all'Illuminismo e la chiusura delle sedi inquisitoriali periferiche (1740-1814)

Con il pontificato di Benedetto XIV si passò da una cauta apertura all'Illuminismo ad una opposizione risoluta, condotta attraverso la proibizione delle opere e non la condanna delle persone. L'attività processuale di alcune sedi fu molto alta, mentre in altre calò, ma nel complesso sembra sia rimasta notevole, come ad esempio nell'isola di Malta, governata dai cavalieri di San Giovanni, che non ponevano seri inciampi ai giudici della fede. Alcuni Stati illuminati intrapresero invece delle riforme istituzionali, tra le quali una propria censura sui libri e il controllo o l'abolizione delle Inquisizioni locali per motivi di giurisdizione. L'attività inquisitoriale venne di fatto sospesa dall'esercito francese che conquistò l'Italia e altre sedi periferiche del Sant'Ufficio furono abolite dal governo napoleonico.

V. La Congregazione del Sant'Ufficio nell'Otto-Novecento

Nell'Otto-Novecento la Congregazione del Sant'Ufficio rimase l'unica istituzione di controllo religioso per tutto il mondo cattolico dopo la fine delle Inquisizioni iberiche nei primi decenni dell'Ottocento. La sua storia resta ancora in buona parte da scrivere. Venne riformata da Paolo VI nel 1965 alla chiusura del concilio ecumenico Vaticano II, i suoi archivi centrali sono stati aperti solo pochi anni fa e gli studi non hanno finora prodotto molte conoscenze al riguardo. In generale comunque gli inquisitori locali scomparvero dalla scena, eccetto che nello Stato pontificio, e rimasero in attività soltanto i cardinali e i funzionari della Congregazione. A questo punto i vescovi avrebbero potuto riprendere l'esercizio dei loro poteri in materia di fede, ma ciò non avvenne per il forte accentramento papale che ebbe luogo nella Chiesa cattolica soprattutto nel secondo Ottocento, in connessione con la fine del potere temporale, il Sillabo e il concilio Vaticano I.

1. L'unificazione del controllo dottrinale a Roma (1814-1965)

In questo secolo e mezzo la Congregazione del Sant'Ufficio intervenne in difesa dell'ortodossia senza potersi più appoggiare agli Stati, divenuti liberali. Nella nostra penisola in particolare lo Stato sabaudo emancipò i valdesi, realizzò nel secondo Ottocento l'unità politica, conquistando tra l'altro lo Stato pontificio ed emancipò gli ebrei. I papi non accettarono lo Stato italiano e il mondo moderno, e condannarono le concezioni liberali, socialiste, l'evoluzionismo, la filosofia di Antonio Rosmini.

Permanenza delle sedi nello Stato pontificio fino al 1880. Le sedi periferiche dell'Inquisizione continuarono a funzionare nello Stato pontificio fino al 1880 circa, una decina d'anni dopo la presa di Porta Pia e la conquista di Roma e del Patrimonio di San Pietro da parte dello Stato italiano. La loro attività resta sconosciuta e sarà difficilmente ricostruibile, data la distruzione dei documenti avvenuta a più riprese nell'Ottocento.

La riforma della Congregazione del Sant'Ufficio nel 1908. Per meglio realizzare la lotta antimodernista, grande preoccupazione di Pio X e della Segreteria di Stato, il papa riformò il Sant'Ufficio nel 1908. L'ultima campagna in grande stile contro un movimento eretico furono i processi personali contro i modernisti francesi e italiani nei primi tre decenni del Novecento. L'azione fu condotta direttamente da Roma e operò a livello teologico, disciplinare e culturale. Il Sant'Ufficio venne fiancheggiato impropriamente dal *Sodalitium Pianum*, un centro informale di spionaggio che faceva capo a mons. Benigni nella Segreteria di Stato. Un'ulteriore razionalizzazione riguardò la censura: la Congregazione dell'Indice fu abolita nel 1917 e le sue competenze ritornarono alla Congregazione del Sant'Ufficio. I papi del primo Novecento proseguirono questa linea centralizzata di difesa dottrinale, in specie Pio XII, che cercò tra l'altro di cattolicizzare tutto lo scibile.

2. L'aggiornamento conciliare: la Congregazione per la Dottrina della Fede (1965–oggi)

Una svolta fondamentale nella storia della Chiesa cattolica è avvenuta con il concilio ecumenico Vaticano II, riunito da Giovanni XXIII nel 1962. Per la prima volta non fu definito nessun nuovo dogma, ma fu aggiornata la dottrina della fede cattolica per superare la contrapposizione tradizionale con la civiltà moderna. I vescovi hanno ripreso un ruolo che da secoli non avevano più, anche se i papi lo hanno poi regolamentato istituendo le Conferenze episcopali nazionali.

Il controllo dell'ortodossia è rimasto ad ogni modo una funzione centralizzata, ma con alcune riforme indicative del nuovo clima. Alla fine del concilio Paolo VI ha modificato nome e scopi della Congregazione del Sant'Ufficio, chiamandola Congregazione per la Dottrina della Fede. Dal 1968 essa è presieduta da un cardinale prefetto, in sostituzione del papa che ne era sempre stato il capo. Il dicastero svolge tre tipi di attività: promozione dottrinale della fede, valutazione giudiziaria del dissenso, concessione del privilegio petrino in campo matrimoniale. Nel sito Web della Santa Sede la Congregazione ha delle pagine proprie, dove si possono trovare esaurienti indicazioni sull'organizzazione e sull'attività svolta. A questo punto, nel giugno del 2006, è scomparsa anche la commissione di cardinali inquisitori e il collegio che prende le decisioni di questo dicastero è composto da 23 cardinali, arcivescovi e vescovi. I funzionari stabili sono 37 e le dignità più alte sono il prefetto, ora il cardinale William Joseph Levada, e il segretario, di regola un arcivescovo, attualmente mons. Angelo Amato.

Il precedente cardinale prefetto, Joseph Ratzinger, è diventato papa il 19 aprile 2005 con il nome di Benedetto XVI, un passaggio che non avveniva più dal 1689 per un cardinale segretario del Sant'Ufficio (Alessandro VIII) o dal 1829 per un prefetto dell'Indice (Pio VIII). L'elezione del cardinale Ratzinger non sembra segno di un mero arroccamento della Chiesa cattolica a sostegno dell'ortodossia, come nel passato, dopo le aperture al mondo moderno da parte del concilio Vaticano II. Il futuro comunque non è già definito, ma *in fieri*.

In conclusione, continuità o discontinuità dei tribunali di fede tra medioevo ed età moderna? Da quando sono sconfinato con gli studi nel medioevo, trovo molte più continuità che discontinuità. È chiaro che la repressione dell'eresia cambia nei secoli, ma nelle strutture e nelle procedure dell'Inquisizione romana le permanenze medievali sono molto più rilevanti di quanto non si ritenesse, e le analogie con l'Inquisizione spagnola più contenute. Anche tra Congregazione per la Dottrina della Fede e Sant'Ufficio mi pare che le continuità siano più forti delle discontinuità. I punti chiave di questa storia complessiva, ridotti all'essenziale, potrebbero essere: l'utilizzo di forme processuali contro i dissidenti e la creazione dei primi inquisitori mendicanti nel medioevo, la centralizzazione papale nell'età moderna e la notevole estensione del controllo giudiziario, la fine dei vescovi come giudici autonomi di fede nell'Otto-Novecento. Quest'ultimo fu un cambiamento inavvertito, che si riesce a cogliere soltanto considerando la lunga durata. Furono le più grandi discontinuità.

ANDREA DEL COL

Il segreto e il sigillo: denunce e comparizioni spontanee nei processi inquisitoriali

1. *Denunce segrete o avvio* ex officio*? Venezia*

Cercherò qui di analizzare le vie di denuncia anonima o segreta dei reati di fede, e in particolare di chiarire in che modo giungevano al tribunale le cosiddette «comparizioni spontanee», e quali, tra queste, presupponevano il passaggio dalla confessione sacramentale al foro segreto dell'inquisitore[1].

Il problema dell'avvio del processo tende a confondersi con quello, ben noto agli storici del diritto e della procedura romano-canonica, della «pubblica voce e fama», che sarebbe stata la condizione per consentire all'inquisitore l'avvio dell'inchiesta *ex officio*. Questa terminologia, anzi, è stata adottata da difensori della regolarità delle procedure dei tribunali contro gli eretici, e identificata *tout court* con la procedura inquisitoria, intesa come avvio per iniziativa del giudice o *ex officio*[2]; e ritenuta quindi equivalente alla procedura ancora in atto nei processi continentali, contrapposta alla procedura per iniziativa di parte o accusatoria della tradizione anglosassone di *common law*. Le cose appaiono

---

[1] I due fori, sacramentale e segreto – sia presso gli inquisitori, sia nelle Penitenzierie o vicarie vescovili – considerati insieme, erano chiamati dai canonisti *forum poli*, in modo da distinguerli dal foro processuale esterno, pubblico o ordinario dei vescovi e inquisitori, detto invece *forum fori*. Fu al foro segreto che costituiva una seconda istanza rispetto alla confessione auricolare, da cui traeva i suoi «casi riservati», che venne attribuito anche il nome di «foro della coscienza». V. qui oltre, § 3 ultimo capoverso.

[2] Ad es. F. BERETTA, *Galilée devant le Tribunal de l'Inquisition. Une relecture des sources*, Fribourg, Faculté de théologie de l'Université, 1998, pp.25-26: «le Tribunal de l'Inquisition utilise une procedure commune à son temps, la procédure inquisitoriale, qui est une forme de la procédure criminelle dévéloppée dès le XIII siècle par les Tribunaux ecclésiastiques et séculiers, et utilisée en Europe jusqu'au XVIIIe siècle».

tuttavia assai più complicate se si guarda da vicino sia l'avvio, sia la struttura e l'esito dei processi dell'Inquisizione di fede[3].

Cominceremo col fornire alcuni esempi di denuncia semplice – segreta ma per vie ordinarie o «di foro esterno» – tratti da processi contro giudaizzanti conservati nel fondo veneziano del Sant'Uffizio, in particolare i primi dopo la fondazione del Sant'Uffizio centrale romano, celebrati tra 1548 e 1560. Il primo in assoluto, del 1548, è molto lineare: contro il ventenne Aaron o Giacomo Francoso, ebreo convertito a Venezia dallo zelo di un frate Alessandro Calbo, l'accusa di esser ribattezzato (ben quattro volte, per «haver qualche recapito» e mendicare la vita) proviene da un accusatore per obbligo e vocazione, ossia da un prete: il «molto magnifico» don Francesco Loredan, abate della badia della Vangadizza, che lo aveva battezzato a Venezia. Quasi subito, nel corso del processo, intravediamo rapporti tra inquisitori e confessori, perché Aaron depone che, quando si era ribattezzato a Modena, lo aveva confessato a un Alessandro da Foligno il quale - dice - «me fece un gran rebuffo et me disse che havevo fatto un gran male et andai a confessarme da un padre della Charità qual non me volse assolver»[4].

Il rifiuto dell'assoluzione è d'obbligo quando si tratta di un peccato detto «riservato» in quanto sanzionato dalla scomunica, considerata attiva in modo automatico o *ipso facto* – un punto importante, su cui dovremo tornare. Il caso pertanto è escluso dalle assoluzioni comuni, e riservato ai soli confessori «privilegiati» con facoltà apostoliche di assolvere anche dalle «censure e scomuniche» di promulgazione papale o episcopale. Un frate senza simili facoltà non solo non vuole ma non può assolvere il pluribattezzato Aaron. Ma evidentemente un mendico itinerante può ancora facilmente sfuggire, tra Modena e Ravenna, ad una rete di rapporti tra parroci e inquisitori ancora tutta da costruire; solo una volta caduto nella rete urbana veneziana la pena è severa, venti anni «in le gallie sforzate di questo Illustrissimo Dominio»[5].

---

[3] Sulle differenze tra la procedura inquisitoria e quella delle Inquisizioni di fede E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali (IV-XVIII secolo)*, Roma, Carocci, 2006, pp. 45-50.

[4] Archivio di Stato di Venezia (d'ora in poi ASV), Sant'Ufficio, *Processi*, b. 7, processo contro Giacomo Francoso, costituto di Francoso 3 aprile 1548, c. 7*r*; cfr. *Processi del Sant'Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti (1548-1560)*, a cura di P. C. Ioly Zorattini, vol. I, Firenze, Olschki, 1980 (II della Collana «Storia dell'ebraismo in Italia»), pp. 73, 74.

[5] ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b. 7, ivi, c. 10*r-v* (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, p. 75) sentenza 10 aprile di Gherardo Busdrago uditore del Nunzio Giovanni Della Casa, di condanna come ostinato, «visto el constituto di esso Giacomo et la confessione sua de haverse fatto baptizar quattro volte… et che conosceva esser peccato et faceva errore tanto più essendo stato advertito et che el suo confessor non lo haveva voluto assolver».

In questo caso, come nel successivo di Francisco Olivier, denunciato nel 1549 da ser Petro Paulo di Casale Monferrato[6], la denuncia porta il nome dell'accusatore e resta agli atti, anche se è certo tenuta segreta; ancor più comune è l'avvio esemplificato dal terzo caso, del 1550, contro Giovanni e Alfonso Alvarez[7], che si può dire *ex officio* perché non c'è denuncia agli atti, ma non perché l'iniziativa parta dal giudice: il fascicolo è acefalo, la denuncia non vi è contenuta ma risulta chiaro che c'è stata: è stata portata da un dodicenne castigliano che compare subito tra i testimoni[8].

Nella prassi del Sant'Ufficio veneziano le prime denunce anonime risultano accompagnate da un elenco nominativo di testi che dovranno provare quanto è denunciato. È possibile che il delatore si celi proprio tra questi testimoni; ma vale anche la pena di sottolineare la connessione tra denuncia segreta, elenco dei testimoni che vi è annesso, e il tipo d'avvio detto «per pubblica voce e fama». Tra i processi veneziani per magia e stregoneria, editi con cura da Marisa Milani[9], uno dell'8 novembre 1584 inizia con un'analoga denuncia, segreta e firmata, che asserisce che delle «strigarie diaboliche» di una Lorenza Furlana «è publica voce et fama come per testimonii sarà iustificato»: la denuncia segreta consente all'inquisitore di sentire i testimoni *ex officio*, ma essi in realtà gli sono già stati indicati dal delatore segreto, anche se sono presentati, da quest'ultimo non meno che dal giudice, come portavoce della «pubblica voce et fama»[10].

Le denunce segrete conservate tra gli atti dei processi veneziani sono tutt'altro che rare[11]: parte anonime, parte firmate, sono la base per avviare il

---

[6] ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b. 8, fascicolo Francisco Olivier, c. 1*r* (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, p.79).

[7] ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b. 8, fascicolo «Ebrei», denuncia di Giovanni Giulio Aloncingaria, 11 giugno 1550, cc. 2 *r-v* (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., pp. 93-94).

[8] Il processo inizia con l'esame del ragazzo, dodicenne, familiare dell'agente imperiale a Venezia, come *testis ex officio assumptus*, che interrogato con chi fosse venuto a stare in città «respose: Li nominai nela scriptura, quam ego notarius eidem legi» (*ibid.*), e quindi probabilmente il denunciatore è lui stesso: ivi, c. 2*r*.

[9] *Streghe e diavoli nei processi del Sant'Ufficio, Venezia 1554-1592*, a cura di M. Milani, Padova, Centrostampa Palazzo Maldura, 1989 (ried. Bassano del Grappa, Ghedina e Tassotti, 1994). Userò qui la prima edizione che, a parte pochi e brevi atti 1554-1564, include i processi che coprono il periodo 1582-1592.

[10] *Streghe e diavoli,* cit., p. 84.

[11] Per es. nel processo contro Odoardo Gomez e Augustin Henriquez (agenti di Branda e Beatrice Mendes), manca la denuncia ma risulta dalla sentenza che la causa è stata «introdotta» dal procuratore fiscale del tribunale, *via denuntiationis sibi date* (lasciata anonima e segreta): 1555, ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b.14 (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, p. 245). Anche nel processo contro il *Licenciado* Costa manca la denuncia ma sin dal primo *testis* si dice che è *ex officio assumptus*, il che presuppone che una denuncia segreta l'abbia indicato (ASV, Sant'Ufficio, *Pro-*

processo *ex officio* con l'esame dei testimoni di cui danno l'elenco[12]. Negli elaborati preamboli giustificativi presentano una retorica del dovere di denuncia a fini di religione che meriterebbe uno studio non meno accurato di quello dedicato da Paolo Preto alle denunce anonime agli Inquisitori di Stato, o da Edoardo Grendi alle «lettere orbe» genovesi[13].

Sono invece rare, nei processi veneziani sino agli anni '80 contro i *conversos*, le comparizione spontanee *pro exoneratione conscientiae*[14]: gli ebrei bat-

cessi, b. 159, 20 aprile 1555; *Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, pp. 251-262). Nel processo del 1558 contro Simele o Gian Giacomo de Fedeli (ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b.14; *Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, pp. 267-315), è agli atti la denuncia firmata del 5 agosto 1558: «Io Carlo Quirini. Dele quali condanato che vengi ad acusatori, sia dato a poveri... ma quello io facio per ragion de lo amor de Iesu Christo». Il sottinteso è che la denuncia non è presentata per aver premio come in altri casi (v. *infra*, nota 18).

[12] Di quattro processi del 1561-1570 contro ebrei e giudaizzanti il secondo (di nuovo contro Augustin Enriquez e Odoardo Gomez, ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b. 24, 1568) è per denuncia anonima con elenco dei «testes examinandi» (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., II, *1561-1570* [III della Collana], Firenze, Olschki, 1982, p. 67); analogo sembra l'avvio del primo (ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b. 20), mentre uno è una querela per diffamazione, collaterale ad una causa in altra sede, e l'ultimo (18 dicembre 1571, ivi, b. 33), è il primo che risulti avviato per comparizione spontanea nominativa (v. nota 14). Il processo del 1570 contro Enriquez Nuñez, *alias* Abraham Righetto, ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, buste 36, 159 (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., III, *1570-1572* [V della Collana], Firenze, Olschki, 1984, pp. 37-209, in part. p. 38) è il proseguimento di una causa completata dai Capi dei Dieci, che «restituiscono» il carcerato al Sant'Uffizio «perché ne faccia la solita giustizia». Delle cause in *Processi del Sant'Uffizio*, cit., IV, *1571-1580* [VI della Collana], Firenze, Olschki, 1985, tre (VIII, XII, XIV) sono atti su richiesta di altri tribunali (un certificato, un ordine di perquisizione, la ricerca di un indiziato); altre tre (III, XII, XIII) sono acefale, contenendo solo il costituto di un teste citato a deporre; una (II, contro Odoardo Enriquez, ASV, Sant'Uffizio, *Processi*, b. 32) è avviata per denuncia anonima con richiesta di premio (v. *infra*, nota 18); una sola è denuncia anonima con elenco dei *testes examinandi* (VII), la forma più frequente all'inizio; ben cinque (I, IV, V,VI, XVI) sono denunce firmate, su cui v. *infra*, nota 16.

[13] P. PRETO, *Persona per hora secreta. Accusa e delazione nella Repubblica di Venezia*, Milano, Il Saggiatore, 2003; E. GRENDI, *Lettere orbe: anonimato e poteri nel Seicento genovese*, Palermo, Gelka, 1989. Sull'obbligo di denuncia, più che i casi di giudaismo (nei quali giocava l'antisemitismo a incoraggiare le delazioni), offrono esempi significativi quelli di magia: ad esempio l'ampolloso preambolo autogiustificativo della lettera anonima con cui «al grave tribunal di V.S. si querella [impersonale] contra et adverso una Lutia furlana dona di pessima et cattiva vita», ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b. 49, cc.10, Sabbati 16 mensis iunii 1582, *Streghe e diavoli*, cit., p. 20 ss.

[14] Ad es. un processo «contra Maranos» è avviato per comparizione spontanea nominativa 10 gennaio 1570 («Comparse... Baldissero de Vicenzo de Valenti barcharol... per honor del signor Dio et per discargo della sua conscientia denontia...»), ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b. 28. Delle 17 cause edite in *Processi del Sant'Uffizio*, cit., IV, *1571-1580* [VI della Collana], Firenze, Olschki, 1985, solo tre (IX, X, XI) sono i processi avviati per *spontaneae comparitiones ...pro exoneratione conscientiae*, ma anche queste sembrano dettate da riprovazione per le «malefatte»

tezzati, perseguitati non solo perché «male sentientes de fide» ma perché «male viventes contra ritus» suscitano per la loro diversità un'avversione che alimenta le denunce, sia anonime sia complete di nome e cognome (sempre comunque protette dal segreto del Tribunale). In questi casi la formula giustificativa, «a discarico di coscienza», non implica il pentimento di chi, complice in eresia, si presenta *sponte* per ottenere la «grazia» dell'abiura privata che evita il processo, come premio dell'autodenuncia con denuncia dei complici. Le denunce contro i «giudaizzanti» implicano un'attiva ostilità contro la differenza di riti e stile di vita. Di questo genere appare quella di Antonio Macchiati portoghese, che così depone all'inquisitore di Ferrara (in frequente contatto e collaborazione con Venezia):

> Trovandomi a Milano questo carnevale dell'anno 1579 [1580 *more veneto*?], essendo allora vostra signoria inquisitore in quella città, io denunciai, *sub forma iuramenti et sub sigillo ut moris est*, dimolti portoghesi... in Venetia giudaizzanti, correborando la detta denuntia mia con dir che non con odio né ira io lo faceva *sed ad exonerandam conscientiam meam*[15].

Anche altre denunce[16] appaiono dettate da antisemitismo, spia dell'ostilità dei cristiani contro ebrei o conversi: in un caso simile al precedente, alla consueta domanda volta a corroborare l'attendibilità della denuncia, chiedendo se non sia mossa da odio o passione, il delatore risponde, anziché assicurare che l'ha fatto per «discarico di coscienza», con una perifrasi che ne spiega meglio il significato in tale contesto: ha «deposto a bon zelo e per liberar la patria di simil generatione».

---

attribuite a ebrei e conversi. Dello stesso genere è anche la *spontanea comparitio* che avvia il lungo processo (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., V, *1579-1586*, Firenze, Olschki, 1987 [VII della Collana], pp. 42-517) contro Gaspare Ribiera (o Ribeira), portoghese, ASV, Sant'Uffizio, *Processi*, b. 45, 6 gennaio 1579: «Sponte comparuit dominus doctor Saldagno et pro exoneratione conscientiae deposuit ut infra...»

[15] ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b. 45 (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., V, *1579-1586* , p. 50).

[16] Delle 17 cause edite in *Processi del Sant'Uffizio*, cit., IV, *1571-1580*, cinque (I, IV, V,VI, XVI) sono denunce firmate, per via certo segreta ma che sembra di foro esterno, senza accenno al foro della coscienza: una è dei capi della Casa dei catecumeni che accusano un ebreo (è il secondo caso), di voler allontanare dalla nuova fede uno dei convertendi, un'altra pure contro un tentativo di riconvertire un *converso*, la prima e l'ultima (spedita da Roma a Venezia) dettate da ostilità.

2. *Avvio* ex officio, *pubblica fama e voci di vicinato*

Gli avvii per denunce segrete – anonime o firmate – risultano sovente, a una lettura accurata degli atti, come una tappa in una sequenza di accuse incrociate tra parti in causa presso diversi tribunali, entro il complesso apparato giudiziario veneziano. È quanto emerge dai processi per magia e stregoneria degli anni 1582-1592 éditi da Milani[17]. Anche qui, come nei processi contro «giudaizzanti», non mancano delatori influenzati dalla prassi premiale del Consiglio dei Dieci, che ritengono di poter chiedere un premio in cambio della delazione[18]. Ma mentre denunce e deposizioni contro i *conversos* ci dipingono un mondo instabile di viaggiatori in continuo movimento, dalle relazioni lontane e dai larghi orizzonti – gli orizzonti della Venezia emporio marittimo internazionale – i processi per «strigarie» éditi da Milani ci mostrano, all'opposto, un piccolo mondo chiuso di calli e campielli, dove la buona e la cattiva fama sono costruite dalle voci di vicinato. Maddalena Bradamonte, citata davanti al Sant'Offizio nel 1584 entro una lunga storia d'inimicizia e processi col medico Pietro Malvezzi, probabile istigatore della denuncia contro di lei, non si limita a segnalarlo al tri-

[17] *Streghe e diavoli*, cit., il processo 1 (esclusi quelli dal 1554 al 1564), 16 giugno 1582, p. 21, è avviato da denuncia anonima consegnata allo sbirro e factotum del Sant'Offizio e governatore della Casa dei catecumeni; il processo 2, 19.10 1582, p. 27, inizia con una lista di testimoni che presuppone una denuncia segreta non agli atti; il processo 3, 26.5.1584, p. 35, presumibilmente inizia pure per denuncia segreta, ma manca anche l'interrogatorio dei testimoni che pure è presupposto dall'arresto dell'accusata, subito interrogata e minacciata se non confessa e abiura («advertisca che è convenuta per testimonii delle sopradette cose et che non volendo lei ricognoscer li suoi peccati sarà per Iusticia dichiarata impenitente», p.51); il processo 4, 9.6.1584, p. 53, inizia con denuncia firmata, ma probabilmente opera di un prestanome, a seguito di accuse incrociate in una vicenda di liti già in atto, col solito preambolo retorico. Entro una sequenza di denunce incrociate parte anche il procedimento del novembre 1584 contro una vedova, con denuncia anonima portata dagli assassini del marito che ella ha denunciato in Avogaria (p. 89 e nota), ottenendone precetto di non esser più molestata. Anche nel lungo processo avviato nel marzo 1586 contro la cortigiana Emilia Catena (p. 99), se la denuncia manca, si ricava però l'impressione (osserva Milani) che sia stata sporta da un amante per prevenire la querela di lei.

[18] ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b. 32, 19 luglio 1572 (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., IV, *1571-1580*, p. 47), denuncia anonima con richiesta di un donativo di mille ducati «delle facultà del predicto ribaldo overo il terzo di quello che elle [le Signorie del Tribunale] haverano [confischeranno] del suo». La prassi premiale dei Dieci compensava i «cacciatori di taglie» che arrestavano o uccidevano un bandito, C. POVOLO, *Nella spirale della violenza. Cronologia, intensità e diffusione del banditismo nella Terraferma veneta (1550-1610)*, in *Bande armate, banditi, banditismo e repressione di giustizia negli stati europei d'antico regime*, a cura di G. Ortalli, Roma, Jouvence, 1986, pp.21-65; la richiesta può esser esser stata suggerita anche dalla prassi di confische totali del Sant'Uffizio spagnolo.

bunale come nemico, ma lamenta l'ostilità di tutto il quartiere, narrando un'intricata e litigiosa storia di adulterî e querele per ingiurie:

> Io ho per suspetto tutta la contrà di San Paternian, dove io stava, et ho per suspetto et malevola la moglie de Battista bolzaro et anche lui, perché siamo stati amici et poi siamo deventati inimici. Et la moglie de questi me voleva male perché io steva a posta di questo suo marito et mi spesava come sua dona. Et perché dappoi ch'io mi partî da Venetia detto Battista pigliò conversatione d'un'altra dona chiamata Bortola, che abitava in quella contrà, un altro bolzer... me pregò ch'io volesse andar a bater alla casa de ditta Bortola... che cominciò a dirme villanie et a trarmi di sassi. Et perché un'altra volta questa Bortola venne a dirmi villanie dove io habitava, io li deti una querela alli Signori di Notte, credo al civil.

In queste reti di vicinato il pettegolezzo sconfina facilmente nell'ingiuria e nella diffamazione[19], che giustificano il processo per recupero della fama; non mancano ricorsi al Sacro Tribunale anche per essere «purgate» dall'ingiuria di esser «infamate» come streghe[20]. Dal *gossip* alla diffamazione e da questa alla denuncia segreta: e può trattarsi di mormorazioni che sottintendono accuse assai gravi, come prova questa risposta di un filatore cui il giudice chiede, a carico di un'accusata,

> se almeno habbi inteso che vi sia una donna che habbi arrostito un fantolino tra uno o due crucifissi per pigliar quel grasso et onger li piedi agli homeni, acciò le portino amore»: [*Respondit*] «Jesus! Essendo su la porta di casa mia, ... già doi anni sono in circa, si venne a raggionare lì in calle, fatte conto che sia un sogno, ché io non mi riccordo per esser tanto tempo, né saprei dirvi chi ne raggionava, ma si diceva lì per la calle che una donna Emilia Cathena, che stava lì per mezo casa mia, che, havendo parturito una donna et fatto un aborto, cioè un fantolino morto longo un palmo, che detta Emilia se lo haveva fatto dare, ma quello che se ne havesse poi fatto non vi so dire[21].

---

[19] E. GOODY, *Aggressioni legittime e aggressioni illegittime in uno stato dell'Africa occidentale*, in *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici ed antropologi* (1970), a cura di M. Douglas, Torino, Einaudi 1980, pp. 288-289 per la distinzione tra *gossip*, insinuazione e accusa formale.

[20] Archivio di Stato di Modena (d'ora in poi ASMo), Sant'Ufficio, cart. 102, fasc 1, 1636, c.5*r*: Orazio Giudizio espone di aver saputo dal cappuccino Giambattista d'Este «quod quaedam Iunipera de Lulis alias dicta Zia Convalla de Villa Limedi... hac mane se contulisset ad coenobium suorum Patruum extra civitatis Carpi moenia, se purgandi causa a quadam calumnia, quae publice ei dabatur, videlicet quod lamia esset, et malefitia per alia malefitia destrueret».

[21] *Streghe e diavoli*, cit., p.117.

3. *Assoluzione, abiura e pene*

Il quarto processo per giudaismo presso l'inquisitore di Venezia, nel 1553, non è avviato su denuncia segreta ma per *spontanea comparitio*. Proviamo a ricostruire, dietro la cronologia processuale, la presumibile sequenza di eventi che portarono davanti al giudice di fede un'altra di quelle esistenze vagabonde, che passavano e ripassavano le frontiere tra ebrei e cristiani. Francesco Colonna, ebreo battezzato col cognome del suo «protettore» Ascanio Colonna a Roma, è avvicinato a Venezia, negli stessi giorni del rogo dei Talmud[22], da ebrei che lo persuadono a ritornare alla fede dei padri e gli finanziano il viaggio a Costantinopoli; ma quando sta ormai per partire è riconosciuto da un frate di san Domenico «il qual andava in Levante, et credo che lui mi scoprisse al scrivano della deta nave». In seguito alla denuncia del frate lo scrivano rifiuta di prendere Aron/Francesco a bordo «perché non volleva intrar in qualche garbuglio»; e anche gli ebrei suoi protettori sono costretti a farsi indietro: pur offrendosi d'aiutarlo ad imbarcarsi almeno sino ad Ancona, «gli dicono per l'amor di Dio d'andarsene cum Dio, che quel frate era venuto in tera et che se essi fussero scoperti de questa cosa sariano ruinati»[23].

Francesco cerca allora di legittimare la sua dubbia identità e posizione presentandosi al Sant'Uffizio a esibire la fede di battesimo, e qui incontra uno «zopo napolitano» che gli consiglia «come io m'havessi a governare in questa cosa *perché potessi haver l'absolution senza pericolo* et far castigar li Hebrei di questa mala opera». E il modo è di presentarsi *sponte* al nunzio Beccadelli – che aveva poteri di giudice d'inquisizione direttamente delegati da Roma[24] – per essere assolto, restando del tutto ambiguo se in confessione sacramentale o nel foro segreto inquisitoriale: «*Io son andato a comparire* dinanzi a monsignor reverendissimo legato per domandarli l'absolution de uno peccato che io ho fatto»[25].

---

[22] P. F. GRENDLER, *L'inquisizione romana e l'editoria a Venezia 1540-1605*, Roma, Il Veltro, 1983, pp. 134-139; B. PULLAN, *Gli ebrei d'Europa e l'Inquisizione a Venezia dal 1550 al 1670*, Roma, Il Veltro, 1985, p. 39 ss.

[23] ASV, Sant'Uffizio, *Processi*, b. 10, fasc. Francesco Colonna, 28 novembre 1553, c. 3*v* (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, p. 99). La comparizione spontanea copre l'intero fascicolo, cc. 1*r*-4*v*.

[24] A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 103-105.

[25] ASV, Sant'Uffizio, *Processi*, b. 10, fasc. Francesco Colonna, c. 4*r*, 1*r* (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, pp. 100, 95).

Beccadelli lo dirotta all'uditore Rocco Cattaneo attraverso l'avvocato fiscale: «El signor reverendissimo mi ha fatto intendere per l'excellente miser Salmerico Fidele advocato ch'io debbo venire dinanzi a voi et informarvi del mio bisogno». L'attesa è che la confessione volontaria sia premiata con l'assoluzione (s'intende dal caso riservato d'eresia) e la riconciliazione (s'intende dalla scomunica *ipso facto*, che automaticamente l'accompagna): «Et così vi prego che vogliate impetrarmi da monsignor reverendissimo legato l'absolutione di questo mio errore et di reconciliarmi alla Chiesa santa come prima»[26].

Anche in un processo di poco successivo del 1553[27], contro un frate Pietro di Nasso (Nixia) apostata all'ebraismo, i poteri del collegio giudicante – composto, com'è regolare, da uditore del Nunzio, vicario del Patriarca e inquistore – sono di assoluzione dalla scomunica *ipso facto* per autorità apostolica: l'inquisito, «spontaneamente e di propria bocca confesso et anche per testimoni convinto» viene assolto e riconciliato (4 novembre 1553) con una sentenza definitiva che gli è concessa dall'uditore, per speciale autorità conferitagli dal legato «*vivae vocis oraculo* ad effetto dell'absolutione e reconciliatione» [28]. L'Inquisizione dunque assolve e riconcilia, ma fa seguire al «perdono» una dura condanna a carico del frate apostata: la privazione perpetua di ogni ordine sacro, ufficio e beneficio e cinque anni sulle galere.

Tutte le cosiddette «assoluzioni» del Sant'Uffizio non sono che comminazioni di pene ridotte per insufficienza di prove, che puniscono i diversi gradi di sospetto comunque incorsi – lieve, veemente, violento – con pene minori di quella di morte. Una volta denunciati si diventa «infamati» e quindi sospetti, e questo basta per esser puniti[29]; anche l'assoluzione comporta una pena, e non si

[26] Ivi, c. 3*v* (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, p. 100).

[27] ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b. 10, contro Pietro da Nixia (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, pp. 101-143).

[28] Ivi, c. 6*v*, sentenza 4 novembre 1553 (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, p.142): frate Pietro «gittatosi in ginocchioni humilmente dimanda l'absolutione dalle *sententie, censure et pene ecclesiastiche* nelle quali è incorso... per l'autorità apostolica a noi conceduta... et anche... per spetiale autorità a noi uditore prenominato conceduta dal reverendissimo monsignor legato... *vivae vocis oraculo* ad effetto dell'absolutione e reconciliatione infrascritte...» La formula presuppone la scomunica automatica («censura») che si incorre *ipso facto* per il «delitto» o caso riservato d'eresia, e l'uditore ha ricevuto la facoltà di assolvere dalle scomuniche (censure) dal legato, a sua volta investito di vaste «facoltà» di grazia e giustizia direttamente dal papa nella bolla d'incarico diplomatico e giudiziario come Nunzio.

[29] Ogni accusa produce «infamia», che nella tradizione romano-canonica è sufficiente per esigere «purgazione», secondo il contrasto puro/impuro (B. MOORE Jr., *Le origini religiose della persecuzione nella storia*, Palermo, Sellerio, 2002). Una volta avviato il processo (esclusi perciò gli *sponte comparentes*), anche il semplice *diffamatus* è tenuto, anche se l'accusa non è provata, a

prevede la piena innocenza[30]. L'assoluzione e la riconciliazione vanno congiunte alla condanna. Il tribunale veneziano, che negli anni '50 funziona ancora in forma sperimentale e provvisoria, non è comunque un tribunale penale ma di fede; punisce le differenze di rituali e il dissenso d'opinione, e lo fa promettendo la grazia a chi abiura e condannando chi non si piega. Il «perdono» non si dà *mai* senza abiura: al contrario che nei tribunali penali, qui chi confessa (abiura) non è assolto ma perdonato, e proprio chi *non* confessa è condannato a morte, perché «ostinato» nell'errore. I tribunali di fede operano secondo una logica opposta ai tribunali penali, e comune invece ai tribunali politici: entrambi mirano a reprimere il dissenso, non a punire delitti.

L'ampio dibattito sviluppatosi sulla comparazione delle serie statistiche delle condanne a morte, mettendo a confronto Inquisizioni e tribunali penali[31], è dunque male impostato, perché accetta l'equiparazione dell'eresia, ossia della differenza d'opinioni religiose o teologiche, ai crimini comuni come l'omicidio o la rapina; e perché le condanne al rogo, nel sistema della giustizia di fede, non sono che l'eccezione che segna il fallimento dei tribunali, il cui vero scopo, come quello di tutti i tribunali politici, è di costringere alla sottomissione e

---

un rito di purgazione canonica per lavarsi dall'infamia, o in privato nell'aula inquisitoriale o episcopale, o con ritrattazione e abiura pubblica. Il *suspectus* è sempre tenuto all'abiura pubblica, in quanto contro di lui esistono prove indiziarie, anche in mancanza delle legali piene (che sono o due testimoni di buona fama in flagranza, o la confessione). Gli indizi contro il sospetto possono esser lievi, veementi o violenti: in tutti e tre i casi deve abiurare pubblicamente l'eresia ritrattando tutti gli articoli contro la fede di cui è accusato, ed inoltre è punito con pene arbitrarie secondo il grado di sospetto: per il sospetto lieve pene «salutari» (digiuno, pellegrinaggio, sacramento frequente); per il veemente prigione a tempo limitato; per il violento, prigione perpetua e l'«habitello» o abito penitenziale, marchio d'infamia. Proprio perché tutte queste condanne sono su prove indiziarie le pene sono arbitrarie: a quelle ora dette si possono aggiungere o sostituire pene di ammenda, frusta, detenzione in monastero, esilio, galere. V. il volume di R.A. METZGER Jr., *Heresy Proceedings in Languedoc 1500-1560*, in «The American Philosophical Society Transactions», 74, P.V,1984.

[30] V. *infra*, nota 72.

[31] J. TEDESCHI, *Verso un profilo statistico delle Inquisizioni italiane (con William Monter), in* ID., *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, pp. 25-33; W. MONTER, *The Roman Inquisition and Protestant Heresy Executions in 16th Century Europe*, in Comitato del Grande Giubileo – Commissione teologico-storica, *L'Inquisizione. Atti del Simposio internazionale*, Città del Vaticano 29-31 ottobre 1998, a cura di A. Borromeo, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, pp. 539-548. Ma cfr. ora A. DEL COL, *L'attività dell'Inquisizione nell'Italia moderna. Una proposta di bilancio complessivo*, in *La via occidentale. Antiche tradizioni e caccia alle streghe nel chiostro alpino*, a cura di G. M. Panizza, Atti del IV Convegno internazionale di studi storico-antropologici, Triora, 22-24 ottobre 2004, Praxis 3, Bolzano, in corso di stampa. Nel bilancio di Del Col risulta convincente la critica alle conclusioni quantititative di W. Monter, riduttive e minimizzanti. Cfr. anche A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia dal XIII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, pp. 491-495.

all'abiura. Il rogo non può che riguardare un'infima minoranza dei processati, torturati e condannati: coloro che rifiutano di sottomettersi e ritrattare, preferendo la morte all'abiura – e solo tempre eccezionali ne sono capaci[32] – o coloro che sono ricaduti per la seconda volta nella rete inquisitoriale.

Esistono però due gradazioni e forme assai diverse di perdono. Quella che si è appena considerata è la grazia concessa, su condizione dell'abiura, *alla fine* di un processo formale, con la sentenza che lo conclude: evita la condanna a morte ma non l'apparato delle sanzioni penali, dal carcere alla galera alla libertà vigilata; l'abiura in fine di processo dev'essere pubblica e solenne, la «penitenza pubblica» degli *autos da fé*. Frate Pietro, per un «delitto» religioso capitale come l'apostasia all'ebraismo, non può evitare le pene di legge, ed anche il pentimento e l'abiura valgono solo ad ottenergli la grazia della vita. Resta comunque al tribunale l'esercizio dell'*aequitas*, la discrezionalità o arbitrio nel comminare le pene inferiori alla capitale. È condonata solo la pena di morte, che il Sant'Uffizio riserva a chi rifiuta di confessare e abiurare, e a chi ricade dopo la prima abiura nell'eresia (ostinati e relapsi).

Il secondo genere di perdono, che qui ci interessa più direttamente, è la grazia in *avvio* e *prevenzione* del processo; per questo motivo Andrea Del Col ha parlato di «procedura sommaria»[33], constatando l'arrestarsi degli atti giudiziari prima che parta il processo formale. Si tratta di un procedimento che non si svolge nello spazio ben definito e di «foro esterno» degli atti processuali, ma resta nell'ambito volutamente indefinito, a metà tra segreto giudiziario e sacramentale, che è designato dai canonisti come *forum poli*: il «foro interno» include infatti, insieme alla confessione sacramentale, anche il foro segreto dell'inquisitore, che concede l'abiura privata su *spontanea comparitio*. L'assoluzione dal peccato e la riconciliazione dalla scomunica premiano quella comparizione spontanea (possibilmente completa della denuncia di complici): anziché procedere alla fase processuale, si chiude con l'abiura «privata», registrata con atto notarile in presenza di due testimoni, e all'assoluzione seguono pene «medicinali» o «salutari» in tutto eguali a quelle che il confessore ordinario accompagna all'assoluzione dai peccati.

---

[32] Ma pure non mancarono, v. § e nota 83, § 7 nota 99.

[33] A. Del Col, *Alcune osservazioni sui processi inquisitoriali come fonte storica*, in «Metodi e ricerche», XIII, 1994, pp.85-105.

4. *Gli editti di grazia di Giulio III*

Le origini della *spontanea comparitio*, che premiava con l'abiura segreta chi si presentasse ad autodenunciarsi e denunciare i complici, vanno cercate a mio avviso in un doppio indulto giubilare promulgato da Giulio III nel 1550, che ebbe, credo, un ruolo decisivo nella sconfitta della Riforma in Italia. Poiché su questo ho già insistito altrove[34], mi limiterò a richiamare i punti essenziali. Nel quadro dell'anno giubilare, il 29 aprile 1550 Giulio III emanava due decreti con la stessa data che costituivano in realtà un *editto di grazia generale*: antico in quanto proseguiva gli editti di grazia medievali degli inquisitori mendicanti, ma nuovo nel fatto che a promulgarlo fosse lo stesso papa, sicché doveva valere in teoria per l'intero orbe cattolico, e in pratica per tutta l'Italia. Il primo breve, *Cum meditatio cordis nostri*, riguardava la lettura di libri eretici e sospetti: annullava tutte le dispense sin allora concesse, e poneva un termine di due mesi – il «tempo di grazia» – perché tutti coloro che ne possedevano li consegnassero all'inquisitore: a questa condizione, un confessore di loro scelta, dotato di facoltà di assoluzione per entrambi i fori, *in utroque foro*, avrebbe assolto i penitenti - purché non fossero «eretici o sospetti di fede per altro che la ritenzione di tali libri», anche «senza dover fare alcuna abiura»[35]. Si concedeva così di riconciliare i penitenti con un'abiura totalmente *segreta* perché in confessione sacramentale, su consegna dei libri proibiti e con penitenza ad arbitrio del confessore. Contro chi si sottraeva era attribuita ai cardinali del Sant'Uffizio la facoltà di procedere in giustizia, direttamente o per commissarî, ossia anche scavalcando gli inquisitori locali.

Il secondo breve con la stessa data, *Illius qui misericors*[36], concedeva invece la «grazia» di un'abiura *privata* a chi si presentasse a far confessione volontaria all'inquisitore per delitti d'opinione. Poiché – suonava il testo – «molti caduti in eresie differiscono di rientrare nel grembo della Chiesa, aborrendo la pubblica penitenza», era dato un «tempo di grazia» di due mesi, nei quali potevano ottenere l'assoluzione tutti coloro che si presentassero di persona agli inquisitori delle città in cui risiedevano, facendo abiura «privata» degli errori e

---

[34] E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 381-402.

[35] B. FONTANA, *Documenti Vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», XV, 1892, 29.4. 1550, n. 103.

[36] 29.4. 1550, *Magnum Bullarium Romanum*, vol.VI, pp. 414-416; PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., pp.95-96, 222-223, considera solo il breve *Illius qui misericors*; così pure F. BETHENCOURT, *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Portugal, Italie, XV-XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1995, pp.170-171.

accettando la penitenza «privata» loro imposta. Scaduti i termini, il secondo indulto non si limitava ad ordinare agli inquisitori il castigo degli ostinati, ma apriva un ulteriore termine di un mese in cui, come negli editti di grazia medievali, si estendeva a tutti l'obbligo generale di denuncia. I cardinali del Sant'Uffizio, scaduti i termini, avrebbero potuto aprire i processi contro i denunciati dai delatori "pentiti".

Vi erano però due condizioni. I pentiti non dovevano essere né già inquisiti né relapsi – la grazia che si concedeva nel «foro interno» della confessione non si poteva usare per fermare un processo già in corso nel «foro esterno» dell'Inquisizione, né per far grazia della pena capitale a chi l'avesse già ricevuta una volta: il perdono era concesso sempre *una sola volta* per ottenere l'abiura (di fatto con la coazione, dato che l'unica alternativa era la morte). In secondo luogo – e fu questa, almeno all'inizio, la condizione cruciale – i confitenti dovevano denunciare tutti coloro di cui sapessero «che sono o sono stati eretici».

La comparizione e abiura «privata» andava registrata con atto scritto, di mano di un pubblico notaio (ne abbiamo già visto un esempio) e/o dell'inquisitore, «in modo che, se... ricadessero nei medesimi o simili errori, si considerino in tutto relapsi»: la memoria notarile serviva a garantire che i pentiti e assolti, se recidivi, non sfuggissero al Sant'Uffizio, cui spettava inoltre perseguire per vie penali «quei medesimi che, per non aver obbedito benché richiesti e ammoniti... per mancata comparizione sono incorsi in eresia». Inversamente, per chi aveva obbedito e non ricadeva si doveva considerare valida in tutte le sedi la «assoluzione, liberazione, dispensa e indulto» ottenuta con questa indulgenza generale. Per questo i due monitorî di grazia avevano una diversa scadenza: due mesi per la consegna dei libri proibiti al confessore, due mesi col prolungamento di un terzo per la denuncia degli eretici all'inquisitore - il che includeva l'implicita garanzia che i denunciatori non sarebbero a loro volta inquisiti (a meno che non ricadessero o non fossero già sotto processo nel «foro esterno»), se in possesso del certificato d'assoluzione del confessore.

Nei casi riservati con scomunica, qual era l'eresia, era ben consolidato il divieto di assolvere fatto al confessore ordinario, che era obbligato a rinviare il penitente a un confessore autorizzato ad assolvere non solo dai peccati mortali semplici ma anche dai casi riservati: ossia dalle scomuniche *ipso facto*, che automaticamente li colpivano, già nel segreto della coscienza e prima di ogni giudizio umano, comminate da Dio nel momento stesso in cui si commetteva il peccato o si cadeva nell'errore. Le scomuniche *ipso facto* quindi si consideravano operanti anche nel foro confessionale: sicché, trovandosi in confessione di fronte al «caso riservato» d'eresia, il parroco doveva supporre già in atto anche

la scomunica *latae sententiae* o *ipso facto* che automaticamente vi andava congiunta. E poiché aveva poteri di assoluzione solo ordinari, che includevano i peccati mortali ma non le scomuniche o «censure» ecclesiastiche, e i «casi riservati» che dalle medesime erano definiti (a cominciare dall'eresia) non poteva che rifiutare l'assoluzione e dirottare l'eretico al foro segreto di grado superiore: a un confessore «privilegiato», al foro segreto vescovile o, nei casi riservati di sua competenza, all'inquisitore.

Non tornerò sulle distinzioni, su cui mi sono già soffermata[37], che consentirono di inviare all'inquisitore penitenti che avevano confessato reati contro la fede senza rompere formalmente il sigillo. Il «foro interno», detto *forum poli*, era doppio, includendo sia il foro del confessore sia dell'inquisitore; ciò consentiva di distinguere tra l'assoluzione del primo, dai peccati mortali ordinari, da quella «in appello» del secondo, a premiare la «spontanea» confessione dei casi riservati mediante scomunica, dall'eresia alla stregoneria ad altri «crimini» religiosi capitali[38]. Neppure i fedeli capivano distinzioni così sottili, e consideravano anche l'inquisitore come un confessore[39]. Ciò che importa è che il doppio indulto di Giulio III (esteso anche ai confessori regolari da Paolo IV nel 1559, come ha segnalato Prosperi)[40] costituiva un'applicazione dello sdoppiamento – già presente negli editti di grazia medievali - tra il «tempo di grazia», per l'assoluzione premiale alle «comparizioni spontanee», che fornivano nomi di complici e altri indizi per l'inquisitore, e il «tempo di giustizia», nel quale l'inquisitore avviava il processo formale *ex officio*, che *seguiva* alla fase di delazione nell'avvio. Agli atti ne restavano tracce solo nelle denunce; dopo le

---

[37] BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., pp. 217-224, 523-528.

[38] Sui casi riservati, e le varianti di interpretazione e applicazione della scomunica che li definiva, mi permetto di rinviare ancora a E. BRAMBILLA, *Il «foro della coscienza». La confessione come strumento di delazione*, in «Società e storia», 81, 1998, pp. 591-608 (intervento di discussione su PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit.); EAD., *Confessione, casi riservati e giustizia 'spirituale' dal XV secolo al Concilio di Trento: i reati di fede e di morale*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini (Atti del Seminario «Le visite pastorali fra storia sociale e storia religiosa», Trento, 28-30 novembre 1996), Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 491-540; EAD., *Manuali di confessione, scomuniche e casi riservati in Lombardia tra fine '400 e primo '500*, in *Milano e Luigi XII. Ricerche sul primo dominio francese in Lombardia (1499-1512)*, a cura di L. Arcangeli, Milano, Franco-Angeli, 2002, pp. 369-409.

[39] A. PROSPERI, *L'inquisitore come confessore*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, a cura di P. Prodi, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 187-224; G. PAOLIN, *Inquisizione e confessori nel Seicento in Friuli: analisi di un rapporto*, in *L'inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1991, pp. 175-188.

[40] PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 226-231.

quali il processo partiva, con gli interrogatorî o «costituti», se esistevano almeno due testimoni. I loro nomi a volte provenivano da denunce anonime o segrete, come nei casi veneziani sinora analizzati, ma a volte anche da autodenunce emergenti dalla confessione sacramentale.

5. *Comparizioni spontanee e Stati d'anime: il controllo parrocchiale della confessione*

Dall'«indulgenza plenaria» per lettura di libri proibiti ed eresia promulgata da Giulio III nacque un meccanismo delatorio, fondato sulle rivelazioni di «eretici pentiti», e sulle speciali facoltà di assolverli conferite a confessori «privilegiati» o agli inquisitori[41], che, come ho già accennato, ebbe probabilmente un peso incalcolabile nella sconfitta dell'«eresia» in Italia.

La normativa giuliana fu alla base della divaricazione tra due tipi d'avvio: per comparizione spontanea – che evitava ai delatori il processo ed anzi li premiava con la grazia dell'abiura privata e dell'assoluzione *in foro conscientiae* – e per iniziativa del giudice o *ex officio* – che poteva esser alimentata, come si è visto, da denunce anonime o segrete, ma anche da «comparizioni spontanee» provenienti dalla confessione sacramentale. Per ottenere e governare queste ultime, sembra che si possano ipotizzare almeno due modelli: uno territoriale e

[41] Si esclude qui la facoltà concessa ai vescovi di assolvere *in foro conscientiae* non solo dai casi riservati in genere (nella Penitenzieria vescovile), ma anche da quello d'eresia (solo di persona), che fu sancita da un canone del Concilio tridentino ma revocata da Pio V nel 1568: cfr. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, pp. 483-491. Un caso di incerta giurisdizione tra vescovo e frate inquisitore risulta nella causa di Franciscus Hispanus, galeotto su nave veneziana (ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b. 45, deposizione 24 gennaio 1581; *Processi del Sant'Uffizio*, cit., V, *1579-1586* [VII della Collana], processo a Gaspare Ribiera, 1579, p. 324), che così depone: «giunto al Zante, me andai a confessare a un frate de San Francesco de le Scarpe et confessandome gli dissi che io, se ben era christiano, andava in Constantinopoli per tornar all'Hebraismo et che, havendo visto questo miracolo [la salvezza da un 'fortunà'], voleva esser bon christiano et cercarne perdon de questo peccato. Esso me mandò da monsignor rev.mo vescovo a confessarmi ma el vescovo non mi volse confessar et me remandò a quel frate, al qual io diedi licentia che dovesse revelar el mio peccato al vescovo, per esser assolto. Et così il padre, avuta la licentia, andò dal vescovo et li disse il tuto. Alhora monsignore me mandò a chiamar con un sbiro ..et...disse al proveditor che mi facesse mettere pregion...». L'intrico tra foro interno ed esterno è qui davvero singolare, perché (mancando un inquisitore locale), il frate ottiene dal penitente facoltà di rivelare la confessione (come fanno i gesuiti, v. oltre § 7) per demandare l'assoluzione dall'eresia al vescovo come giudice inquisitore ordinario, intendendo chiaramente che resti *in foro conscientiae*; ma il vescovo intende al contrario che la facoltà di rivelare abbia ormai portato la causa nel foro esterno e procede all'arresto.

obbligatorio, affidato ai parroci e al loro controllo della confessione e comunione pasquale; l'altro gestito invece dai frati, specie dalle nuove congregazioni di chierici regolari, come gesuiti e teatini, fuori dei quadri territoriali della parrocchia, entro spazi e con metodi ampiamente discrezionali. Cominciamo dal modello parrocchiale, obbligatorio e territoriale.

Una causa veneziana per «giudaismo» ci fornisce un primo esempio del ruolo dei parroci. Si tratta del lungo processo iniziato nel 1555 contro donna Elena de Freschi Olivi[42], udita «imprecare» in chiesa contro l'incarnazione, madre di un colto medico converso che la difende con abilità adducendo l'infermità mentale. Qui l'accusa parte dal pievano, denunciatore professionale[43] per obbligo d'ufficio: «*Denuntiatum fuit* mihi notario... per reverendum *dominum presbiterum Petrum Pianela collegiatae S. Marcialis plebanum*»[44]. Ma la catena pre-processuale, che consente infine all'inquisitore l'avvio *ex officio*, è stata in realtà iniziata dalla nobile Paola Marcello, testimone *de auditu*, che però non si muove senza preti. In un febbrile giro di comunicazioni e consultazioni il suo pievano e in particolare il suo confessore hanno avuto un ruolo decisivo:

> Io scandalizata... mandai a domandar meser lo piovan et perché lui non posse venir lo dissi a pre' Bernardo sagrestan, il quale mi disse che parlasse a meser pre' Antonello mio confessor et suo, et così li parlai et li disse il tutto[45].

Paola Marcello fa dunque denuncia segreta anche in confessione, ma non sappiamo se il suo confessore o lei stessa abbiano poi convinto il pievano alla denuncia formale. Resta il fatto che pievani e parroci sono i meglio situati per individuare i potenziali sospetti d'eresia, tenendo traccia di chi non frequenta i riti pubblici obbligatori nella chiesa parrocchiale, e sono tenuti per dovere

---

[42] ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b.12, processo contro Elena de' Freschi Olivi (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, pp.151-224).

[43] ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b.12 (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, p. 249), anche per la denuncia 8 aprile 1555 del gesuita Simon portoghese, che come «Venerabilis magister Simon de Societate Jesu Lusitanus» si ritrova a deporre anche nel processo contro Odoardo Gomez e Augustin Henriquez, ivi, b. 159, 8 aprile 1555, cc. 140*r*-141*r* (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, pp. 226-227).

[44] ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b.12, denuncia 18 marzo 1555, c. 2*r* (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, p. 151).

[45] Ivi, deposizione di Paola Marcello, 26 marzo 1555, c. 4*r* (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, p. 155).

d'ufficio a una denuncia, che non assume per loro i tratti disonorevoli della delazione.

Ma essi hanno un compito ancor più importante: l'imposizione dell'obbligo di frequenza sia alla messa, sia e soprattutto alla confessione e comunione pasquale. Il controllo dell'obbligo fa di parroci e pievani dei giudici territoriali delle «anime», di prima istanza rispetto ai tribunali vescovili sia nel foro esterno, sia in quello interno e sacramentale. Essi sono posti al servizio della repressione anzitutto in quanto debbono denunciare *ex officio*, nel foro esterno, chi apertamente trasgredisce l'obbligo. Odoardo Gomez, processato nel 1555, non solo è interrogato minutamente sull'adempimento dell'obbligo almeno negli ultimi cinque anni, ma gli si rinfaccia che le sue scelte per la comunione pasquale contravvengono all'obbligo di comunicarsi nella chiesa parrocchiale:

> Constituto el sopraditto Odoardo ...fu domandato se 'l sa che è ordinato dalla Giesia che ogni bon christiano una volta a l'anno de necessità, fata la debita confessione, *si comunichi nella gesia della sua parochia et non altrove*, rispose: Signor sì, ma lì nela mia patria chi non se comunica nela sua parochia se puol legitimamente comunicar ala giesia cathedral et satisfà al obligo soprascritto. Et perché io essendo qui forestiero me son persuaso che San Marco fusse la giesia cathedral, ma ho poi inteso che la giesia de San Piero de Castelo è la cathedral[46].

Una delle prime «conventicole» sgominate sulla base del doppio indulto di Giulio III (anche grazie al ricorso, su cui torneremo, alle delazioni segrete tra-

[46] ASV, Sant'Ufficio, *Processi*, b. 159, processo contro Odoardo Gomez, costituto di Odoardo 27 agosto 1555, cc. 262*r-v*. (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., I, p. 234); anche ivi, b. 45, processo al quondam Gaspare Ribiera, c. 231*r*, 19 settembre 1580, costituto di Vicenzo Scrofa (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., V, *1579-1586* [VII della Collana], p. 213): interrogato sull'obbligo pasquale, risponde di averlo assolto il Giovedì santo nella chiesa di S. Giovanni e Paolo, ma gli viene obiettato «che questo non può essere poiché la giobbia santa et la pasqua ciascun è obligato comunicarsi dal suo parochiano [parroco] o altrove [solo] con licentia di quello, poiché li frati in quel tempo non comunicano», *Respondit*: ... «io non ho tenuto de esser obligato più a una parochia che a l'altra per esser forestiero». E risalendo negli anni, poiché risulta che si confessava e comunicava dal «piovan» della sua parrocchia a Vicenza ma se assente ora a Verona, ora a Venezia, e anche «secondo le ocasion, io non me confessava», interrogato per che causa *Respondit*: «Alle volte non era disposto massime per haver de le inimicizie et son anche stato ferito et alle volte son stato tre et quatro anni che non mi ho confessato né comunicato per la ditta causa». Uno studio sull'astensione dalla comunione dei fedeli in faida, e sul ruolo dei parroci come pacieri sarebbe tutto da fare; è meglio noto il ruolo di pacificazione delle faide svolto dai gesuiti e altri regolari nelle missioni interne. Spunti in J. BOSSY, *Peace in the Post-Reformation. The Birkbeck Lectures 1995*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

mite la confessione sacramentale) fu un'importante comunità calvinista di Capua, di cui Pierroberto Scaramella ha scoperto di recente gli atti processuali. Nel territorio dell'arcivescovato capuano,

> tra l'estate del 1551 e il marzo del 1552 il dato più evidente che si presenta alla gerarchia ecclesiastica *è* l'abbandono delle celebrazioni eucaristiche da parte di buona parte della popolazione dei casali... Ciò porta, all'inizio di marzo del 1552, all'ordinanza del vicario [arcivescovile] che impone a tutti gli abitanti dei casali della diocesi di partecipare alle celebrazioni eucaristiche[47].

Il rafforzamento del sistema parrocchiale, attuato dai vescovi riformatori dagli anni 1550 in avanti, è basilare per l'inquadramento anagrafico dei fedeli e il controllo dell'adempimento degli obblighi di culto, che diventa prova d'ortodossia. I vescovi riformatori collaborano con gli inquisitori imponendo il censimento dell'obbligo[48], che serve a individuare i possibili sospetti e sostiene il flusso delle cosiddette «comparizioni spontanee». Sta qui il secondo e fondamentale compito dei parroci: essi sono tenuti, secondo il meccanismo della sospesa assoluzione nei casi riservati, a rinviare i penitenti confessi d'eresia all'inquisitore, o a chi comunque disponga di facoltà d'assoluzione *dalle scomuniche*, superiori alle facoltà d'assoluzione soltanto ordinarie di cui essi normalmente dispongono: chi sia autorizzato cioè ad amministrare quell'assoluzione nel *forum conscientiae*, su abiura e denuncia dei complici, che è stata promossa e favorita da Giulio III per consentire l'uso della confessione e dei «casi riservati» per scoprire i sospetti d'eresia.

Le «comparizioni» cosiddette «spontanee», se provenivano dall'imposizione dell'obbligo pasquale, erano in realtà tre volte coatte: per sorveglianza e denuncia del parroco, per il pericolo d'infamarsi come sospetti d'eresia se si evitava la confessione, e per la minaccia di processo del Sant'Uffizio a chi si sottraeva per due Quaresime successive[49]. Queste «comparizioni» dunque provenivano in molti casi dal confessionale, in seguito alle pre-

---

[47] P. SCARAMELLA, *«Con la croce al core». Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1551-1564)*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici – La Città del Sole, 1997, ora anche in ID., *Inquisizioni, eresie, etnie: dissenso religioso e giustizia ecclesiastica in Italia (secc. XVI-XVIII)*, Bari, Cacucci Editore, 2005, p. 47.

[48] Sul controllo dell'obbligo e il precetto pasquale W. DE BOER, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Torino, Einaudi, 2004, pp.174-195, che si limita tuttavia a considerarlo strumento per introdurre un generico «ordine sociale», e non vede il nesso con la giustizia capitale di fede.

[49] BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., pp.489-490.

diche quaresimali, coronate il Giovedì santo dalla lettura della bolla *In Coena Domini* contro gli eretici e dell'Editto di grazia dell'inquisitore: come nella bolla e nell'editto, così nelle prediche sia i parroci sia i frati predicatori ammonivano i fedeli che erano obbligati, pena la scomunica, a denunciare eretici, streghe e altri peccatori contro la fede, anzitutto *nella confessione obbligatoria pasquale*. Le statistiche e gli inventari dei processi non danno solitamente le date d'avvio, e non consentono quindi di calcolare eventuali addensamenti annuali in prossimità della Pasqua; ma ad esempio, nel caso di Modena salta agli occhi, da uno spoglio sommario dei fascicoli processuali, il frequente affollarsi di denunce e comparizioni durante la Quaresima e in particolare nella Settimana Santa[50].

Parroci e pievani furono così chiamati a collaborare con i vescovi e gli inquisitori, anzitutto, mettendo in atto il meccanismo di controllo dell'obbligo pasquale con la redazione degli *Stati d'anime*, e quindi denunciando nel foro esterno chi vi si sottraeva, o in altro modo rivelava dissenso nei confronti dei riti pubblici cattolici. L'adempimento dell'obbligo divenne elemento costitutivo della «buona fama», e venne controllato anche nel caso, tipico dei processi contro i giudaizzanti, in cui non era possibile utilizzare la stabilità residenziale nella parrocchia per fondare la sorveglianza contro l'eresia sull'adempimento dell'obbligo.

6. *Confessione sacramentale e comparizioni spontanee nei casi di magia e stregoneria: Modena*

Accanto ai peccatori pubblici, scomunicati per «scandalo» e precettati direttamente dai parroci, quelli segreti venivano convogliati dal confessore all'inquisitore, se si trattava di casi riservati di sua competenza[51]. Qui cerchere-

[50] Ad es. A. Del Col, M. Milani, «*Senza effusione di sangue e senza pericolo di morte». Intorno ad alcune condanne capitali delle Inquisizioni di Venezia e di Verona nel Settecento e a quelle veneziane del Cinquecento*, in *Eretici, esuli e indemoniati nell'età moderna*, a cura di M. Rosa, Olschki, Firenze, 1998, pp. 141-196: a p.184 nota 78 si segnala che le denunce del 1 aprile, del 14, 23 aprile, 5 e 12 maggio 1576 sono tutte fatte in seguito a pressioni di predicatori e confessori, che «chi sapeva alcuno che fosse heretico o sospetto era iscommunicato se non li palesava al Santo Officio».

[51] G. Trebbi, *Il processo stracciato. Interventi veneziani a metà Seicento in materia di confessione e Sant'Ufficio*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», CLXI, 2002-2003, Classe di scienze morali, lettere ed arti, pp. 118 - 236 (con *Appendice documentaria*, pp. 206-236), pp. 127-128 per l'attribuzione ai vescovi del '600 nel Patriarcato di Aquileia, di casi

mo di capire, in particolare, se l'avvio tramite i casi riservati in confessionale fosse operante anche nei processi per magia e stregoneria. Per questo esamineremo, da un lato, 25 processi dell'inquisizione veneziana del secondo '500 accuratamente éditi, come si è già accennato, da Marisa Milani[52]; e dall'altro gli atti processuali del Sant'Uffizio di Modena, nel quale si sono compiuti sondaggi per la fine del '500 (1588-99), la metà del '600 (1647-48), e i decenni a cavallo tra '600 e '700 (1687-1704), con particolare attenzione ai processi (dagli anni 1580-1590 largamente prevalenti), per magia, sortilegio e affini.

Un processo modenese del primo '700 ci presenta il classico meccanismo di costruzione della «cattiva fama» della strega nel vicinato e della relativa accusa da parte del danneggiato: la fama di strega si costruisce a partire dalle sue attività di curatrice o guaritrice, che vengono lette come *doppia* capacità, di guarire gli affatturati o «guasti» ma anche, inversamente, di «guastare»; e si può giungere alla crisi che produce la denuncia quando la sospetta strega si rivolta contro i suoi clienti, se questi le rifiutano il dovuto compenso, anche in forma di dono o di elemosina. È il classico modello anglosassone reso celebre da Thomas e Macfarlane[53], che troviamo in atto, ad esempio, in un caso del 1706 contro Cattarina Cavazzini Ceretti, denunziata dal nonno della neonata ritenuta vittima della strega[54]:

> Io denuntio a questo Tribunale come sarà giorni quindici in circa, che la Lucia mia figliola gionse in casa mia e mi raccontò, come havendo partorito sino di Carnevale, et havendo conservata la Creatura sino addesso, ma con grande difficoltà, non parendo, che il latte vi giovi niente... discorrendo meco di tale disgrazia mi disse, che la Cattarina Cavazzini Ceretti dalla Mazzera di Casola ...gli haveva detto che non n'allevarebbe nissuno de figliuoli, e che imparasse a dare quello gl'era demmandato; e che la suddetta Cattarina alcuni mesi prima haveva domandato del lardo alla suddetta Lucia, et essa glie lo haveva negato scusandosi, col dire, che non haveva la

---

minori di magia e bestemmia senza gravi implicazioni ereticali, derubricate quindi dalla competenza degli inquisitori.

[52] *Streghe e diavoli*, cit.

[53] K. THOMAS, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori, 1985; A. MACFARLANE, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a Regional and Comparative Study*, 2. ed. with an introduction by J. Sharpe, London, Routledge, 1999.

[54] ASMo, Sant'Uffizio, b. 183, fasc.19, 1706-7, avvio 20 aprile 1706: compare davanti al Reverendo Tommaso Monticelli, Vicario foraneo del Sant'Ufficio a Rubbiano, nella canonica della parrocchiale di Sant'Andrea, «Bernardinus filius q. Magnifici Laurenti Vignaroli», di Verna di Casola, di 66 anni. Ivi anche le citazioni seguenti.

chiave, che l'haveva il suddetto suo padre, e che perciò, la suddetta Cattarina gli haveva detto doppo, che imparasse a dare quello gl'era demmandato.

Anche qui a far partire la denuncia opera il classico modello di MacFarlane: chi ha rifiutato la carità proietta il suo senso di colpa su chi è stato vittima del rifiuto; e se questi reagisce con una protesta o una minaccia, la si legge come prova di una volontà di vendetta e la si usa per interpretare la morte del neonato malato come omicidio per maleficio. Lo sfondo generale è il rifiuto di accettare come sventura naturale l'alta mortalità neonatale, al pari di molti altri eventi che minacciano fertilità e fecondità; ma per far partire la denuncia contro quella determinata «strega» occorre inoltre il costruirsi, di solito sul lungo periodo, di una fama via via più consolidata nei villaggi della zona. Interrogata dall'inquisitore sulla fama di Catterina «tam apud se, quam apud alios» Lucia, madre della «creatura» che si presume da lei uccisa, conferma appunto questa fama diffusa e consolidata nel tempo:

Io la tengo in concetto poco buono, e tale è stimata dalla maggior parte delle persone di Casola, perché è molesta quasi a tutti, et essendo perciò molte volte, e da molti, stata gravemente battuta non ha mai hauto offesa alcuna, come occorrendo si potrebbe intendere da quelli».

Intravediamo qui indizi di un vero e proprio linciaggio di vicinato che precede l'accusa all'inquisitore. Adriano Prosperi ha sottolineato di recente come potesse partire dai «popoli» la pressione a punire le presunte streghe; ma nel caso toscano che ci illustra, del 1625, il persecutore che si fa giustizia da sé è in realtà un benestante, un cavalier Ridolfi che, convinto che una Maddalena Serchia sia autrice della malattia di un «figliolino», e più in generale responsabile di «bambini e bestie...streghati da lei»[55], la sequestra e la sottopone a una serie di vere e proprie torture, prima di organizzare una denuncia guidata, che lo mette al riparo da lesioni alla sua buona fama. A denunciare Maddalena all'inquisitore manda infatti un suo dipendente, e può quindi essere citato a comparire, anziché come imputato per sequestro di persona e torture, come *testis ex officio* a provare le malefatte della strega. Oscar Di Simplicio, d'altra parte, ha mostrato come il vicinato, nella maggioranza dei casi, reagisse ai presunti maleficî senza ricorrere ai giudici: nei casi di malattie o morti neonatali attribuite al potere malefico delle streghe, cercava la presunta responsabile per

[55] A. Prosperi, *Inquisitori e streghe nel Seicento fiorentino*, postfazione a *Gostanza, la strega di San Miniato. Processo a una guaritrice nella Toscana medicea*, a cura di F. Cardini, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 225-226.

affrontarla direttamente e costringerla a «disfare» il malfatto. Prima che si giungesse alla denuncia formale doveva accumularsi a danno di guaritrici e levatrici locali una «cattiva fama» costruita sovente nel corso di molti incidenti e molti anni[56].

D'altra parte, anche il caso di Catterina Ceretti della montagna modenese, in cui la denunzia è sporta dal capofamiglia a rappresentare la figlia come parte lesa, non è affatto tipico nella sua linearità della forma che assume la denuncia. Un avvio più caratteristico è quello del 1595 contro Diamante Ascari detta «Bisa vecchia»[57], che prende forma entro le chiacchiere di villaggio ma non evolve in processo inquisitoriale sinché non intervengono i denunciatori per obbligo e professione: frati e sacerdoti. L'avvio dell'istruttoria è per *spontanea comparitio* davanti al prete Camillo de Natalis, vicario della Mirandola per l'Inquisitore generale estense a Ferrara, e a comparire è un giovane ventenne, che scopriamo subito che non solo è chierico, in tonaca e col grado d'ostiario, ma è stato esortato a comparire proprio dal vicario de Natalis:

> Padre l'altra sera ... raggionando con Sua Reverenza in Chiesa nostra della Madona alla presentia di Messer Hippolito Chemelli, e di non so chi altro mi facesti scropulo ch'io non havessi denontiato all'Offitio Santo una certa donna il cui nome non so, ch'havea fatto morire una figliola della Ludovica moglie già di Messer Pietro Venturino, qual me disse ch'una certa vecchia Modenese era venuta a casa per guarire una sua puttina fatturata, et guasta, et che l'havea lavata con l'acqua, e cenere[58].

---

[56] O. Di Simplicio, *L'autunno della stregoneria*, Bologna, Il Mulino, 2005, e Id., *Inquisizione, stregoneria e medicina. Siena e il sud del suo Stato (1580-1721)*, Siena, Il Leccio, 2000, su cui v. E. Brambilla, *Maleficio e stregoneria nel caso italiano: un modello mediterraneo? A proposito delle richerche di Oscar Di Simplicio sull'Inquisizione senese (1580-1721)*, in «Rivista storica italiana», CXVIII, 2006, f. II, pp. 681-699.

[57] ASMo, Sant'Uffizio, b. 10 fasc. 17. Sul suo caso v. anche M. O'Neal, *Magical Healing, Love Magic and the Inquisition in Late Sixteenth Century Modena*, in *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, ed. by S. Haliczer, London – Sydney, Croom Helm, 1987, p. 95, e pp. 99, 105 per comparizioni spontanee su ordine del confessore; Ead., «Sacerdote ovvero strione». *Ecclesiastical and Superstitions Remedies in 16th Century Italy*, in *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, ed. by S. L. Kaplan, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton, 1984, pp. 53-85. Sul caso di Diamante anche R. Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*, Oxford – New York, Basil Blackwell, 1989, p. 198.

[58] ASMo, Sant'Uffizio, b. 10 fasc. 17, c. 1*v*, per la cura di lavaggio con cenere per asportare la materia-malattia, e l'analogo uso del «piumazzolo», batuffolo di lana o cotone posto sotto il cuscino dell'ammalato, che deve assorbirne il male inteso come «materia affatturata», ed esser quindi gettato via con particolari precauzioni contro il diavolo (v. anche Martin, *Witchcraft and the Inquisition*, cit., p. 142); e tra i processi modenesi anche ivi, b. 102, fasc. 6, contro Lavinia Righa, avvio 30 settembre 1635, «Coram Andrea Marchetto provicario Sancti Officii» a Carpi.

Interrogato sulle generalità della vecchia modenese, del villaggio di Disvedro, il chierico non manca di tratteggiarne il profilo da strega e al tempo stesso di insistere sull'origine pia della propria denunzia:

> Io non so il nome, né cognome, né patria di colei... non l'ho mai veduta pria d'all'hora et mi spaventò ancora perché l'havea una brutissima ciera propriamente da strigha dona diabolica; et questo ch'hora dico alla Reverentia Vostra lo haverei prima d'hora detto quando havesse havuto un poco più di pratica seco, et ch'havessi pensato ch'el caso fusse stato d'importanza come ella hora me dice.

Oltre a praticare attivamente l'obbligo di denuncia, il clero è sovente parte attiva nell'esigere dagli inquisitori maggiore severità, specie in quell'inasprirsi di denunce e processi, contro l'abuso di particole sacramentali[59], per sollecitazioni in confessionale[60], per affettata santità[61], che caratterizza la svolta rigorista della politica ecclesiastica dell'Inquisizione romana durante la fine del dominio spagnolo e la guerra di successione. Così in un caso di preteso abuso di «comunichini» (ostie consacrate), e di ricerca e scambio di erbe magiche tra modenesi di Fanano, gli uni rimasti al monte e gli altri emigrati in Toscana[62], è il rettore

---

[59] *«Senza effusione di sangue»*, cit., pp.141-165, e più ampiamente F. VERONESE, *«Qualche cosa di magia» e di sentenze capitali. Due processi dell'Inquisizione veneziana (1704-1717)*, tesi di laurea, relatore G. Politi, a.a. 2003/2004, per due condanne a morte in un noto processo del 1704-5 per abuso di particole consacrate: per i «sacrilegî» di abuso degli ordini sacri e delle ostie consacrate la condanna a morte al primo processo fu introdotta da Innocenzo XI nel 1677 e confermata da Innocenzo XII nel 1699.

[60] Sull'introduzione (Gregorio XV, 1622) della *sollicitatio ad turpia* tra le materie di Sant'Uffizio: PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 517-519; e per il Sei-Settecento ancora fondamentale A. VECCHI, *Correnti religiose nel sei-settecento veneto*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1962.

[61] Ad es. ASMo, Sant'Uffizio, b. 182, 1704-5, f. 6 contro Maria Catterina figlia di Francesco Bellotti orefice di Modena *ob affectatam sanctitatem*, fasc. 8, 29 ottobre 1704, *spontanea comparitio* di Ginevra Orsolina nubile modenese per aver dubitato della giustizia di Dio, e nello stesso fascicolo, 27 settembre 1704, comparizione spontanea di un frate confessore domenicano, per timore di essere accusato di sollecitazione in confessionale da una monaca che gli ha dimostrato, «fuori però di confessione», inclinazione amorosa. Sul tema la bibliografia è fitta, mi limito a citare *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, a c. di G. Zarri, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991; A. JACOBSON SCHUTTE, *Aspiring Saints: Inquisition, Pretense of Holiness, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2001; M. MODICA, *L'«infetta dottrina»: misticismo e quietismo nella seconda metà del Seicento*, Catania, Università – Dipartimento di scienze umane, 2001.

[62] ASMo, Sant'Uffizio, b.182, fasc.23, su trasmissione di denuncia del 1698 all'inquisitore di Firenze contro Domenica Redona detta la Menca soda, di Fanano abitante a Pistoia, perché cer-

(parroco) di Fanano che, nel 1701, insiste con l'inquisitore di Modena per una maggiore severità:

> trasmetto... acclusa denoncia [aggiungendo] con ogni ossequio il mio sentimento: essere necessarissima qualche dimostratione non solo penale, ma molto più ad exemplum, perché pare, che in hoggi il S.Ufficio non si considere, mancando molti di fare le debite denontie ò non astretti dà Confessori, o per non confessarsene.

La confessione obbligatoria pasquale è dunque centrale per convogliare agli inquisitori denunce e autodenunce che, per esser registrate negli archivi inquisitoriali sotto il termine falsamente innocente di *spontanee*, continuano ad esser considerate da molti storici non come l'esito coatto di una capillare sorveglianza di polizia condotta da parroci e curati, ma come frutto di una «naturale» pietà e di una pretesa «introiezione» d'obbedienza ai comandi di «Santa Madre Giesia». Le autodenunce in realtà si addensano spesso a Quaresima o nell'ultima settimana prima di Pasqua, ossia durante il ciclo di prediche per preparare alla confessione obbligatoria pasquale. Ed è un peccato quindi che non siano annotate, negli inventari dei fondi di Sant'Uffizio[63], le date della prima denunzia, per sapere con esattezza quante sono quelle che cadono nei cicli quaresimali. A provocarle sono, come depongono francamente gli *sponte comparentes*, sia le prediche quaresimali dei frati contro magie e sortilegi, sia l'Editto di grazia inquisitoriale che si legge il Giovedì Santo[64], sia la lettura il Venerdì Santo della Bolla *In Coena Domini*[65].

Ecco una sequenza non casuale di autodenunzie di questo genere, che si verificano a Fiumalbo nel 1599. «La mia Donna andata a confessarsi da S.E.R. Rettore l'ha avisata di non so che onde mi conosco obligato per scarico di coscienza...»[66], suona la deposizione di un marito che si presenta *sponte* per la moglie il 1° aprile 1599; è subito seguita da un'autodenunzia di Maria da Tri-

---

ca di farsi inviare erbe da Fanano; e contro Peregrina che si dice che «alla comunione ritrae l'ostia e la conserva nel fazzoletto per fare malie». Segue la lettera da Fanano 17 dicembre 1701 cit. nel testo e firmata da Gio. Dom. Corsini (parroco di Fregarolo) all'Inquisitore generale di Modena, come risulta da altra missiva 15 aprile 1701.

[63] Per Modena G. TRENTI, *I processi del tribunale dell'Inquisizione di Modena. Inventario generale analitico 1489-1784*, Modena, Aedes Muratoriana, 2003.

[64] Sulla forma definitiva dell'editto dal 1621 PROSPERI, *Inquisitori e streghe nel Seicento fiorentino*, cit., p. 224.

[65] Sulla sua versione definitiva dal 1568 BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., p. 546.

[66] ASMo, Sant'Uffizio, b.10, fasc.1, contro Orsolina da Debbio.

gnano del 2 aprile. Nella stessa sequenza «sponte comparuit» anche Pietro Angelo Biondi da Fiumalbo così deponendo: «Padre io non ho mai saputo essere aggravato d'un peccato che ora son per scoprire all'Heccellenza Vostra», peccato che risale a ben sette anni prima, la vecchia curatrice contro cui si confessa essendo già morta; comunque il pentito assicura che «se avesse saputo ch'era peccato non l'haverebbe mai fatto». Tutte le comparizioni cadono subito prima di Pasqua, che nel 1599 era l'11 aprile, e sono raccolte dal predicatore quaresimale domenicano, che agisce anche come vicario dell'inquisitore di Modena a Fiumalbo[67].

Dunque assai più comuni delle denunce per magia di tipo «classico» alla maniera anglosassone, come quella contro Caterina Ceretti, sono le comparizioni spontanee che fanno esplicito riferimento *all'obbligo imposto dal confessore ai penitenti di presentarsi all'inquisitore*, se vogliono ottenere l'attestato di adempimento del precetto pasquale, dopo la lettura dell'Editto di grazia. Inoltre, i fascicoli processuali registrano l'attivo coinvolgimento dei parroci e dei predicatori quaresimali, oltre che nel determinare le denunce dei loro penitenti, anche nel deciderne le credenze magiche permesse e vietate, nel controllare l'attività di curatrici e guaritrici locali e nel determinarne la fama. I parroci sono d'ufficio testimoni della buona o cattiva fama, che viene appurata – come dimostrano le regolari domande degli inquisitori – proprio dai certificati o «bollettini» di adempimento dell'obbligo pasquale.

Così, dopo la denuncia partita da un chierico su insistenza dell'inquisitore locale, contro Diamante Ascari detta «Bisa Vecchia» le prime indagini sono condotte interrogando il suo parroco a Disvedro[68], il Reverendo Santo Ranetti, che pure lui è anche vicario locale dell'Inquisizione[69]. Come pubblico ufficiale

[67] Pietro Vincenzio d'Esio «in presenti Quadragesimalis concionator terre Fluminis Albi necnon Vicarius in his partibus Fratris P.A. Jo. de Montefalcone ... Inquisitor Mutine», ivi. Cfr. anche DEL COL, MILANI, *«Senza effusione di sangue»*, cit., p. 184 nota, denunce al Sant'Uffizio di Venezia dell'1, 7, 14, 23 aprile, 12 maggio 1576 «tutte fatte in seguito a pressioni di predicatori e confessori», col monito che «chi sapeva alcuno che fosse heretico o sospetto era iscommunicato se non li palesava al Santo Offitio».

[68] ASMo, Sant' Uffizio, b. 10, fasc. 17, costituto 16 luglio 1599.

[69] «S. de Ranetis Rector Ecclesiae sancti Egidii de Caputio ac vicarius eiusdem Inquisitionis in prefato locho», ivi. Contro la frequente sovrapposizione delle vicarie foranee episcopali e dell'Inquisizione, v. la relazione fortemente critica in Roma, Archivio della Congregazione per la dottrina della fede (d'ora in poi ACDF), St St D 3-d, *De Vicariis Sancti Offitii, et Episcoporum*. Sui vicariati A. BIONDI, *Lunga durata e microarticolazione nel territorio di un Ufficio dell'Inquisizione: il «Sacro Tribunale» a Modena (1292-1785)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 73-90; A. PROSPERI, *Vicari dell'Inquisizione fiorentina alla metà del Seicento. Note d'Archivio*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 275-304.

di stato civile, Ranetti è anzitutto in grado di dare le generalità di Diamante, «qual sta nella mia Villa, in casa di Bertolino Mantovano cognominato della Ghita», è vedova, di circa 60 anni, «di statura grande». Ma gli è inoltre ufficialmente riconosciuta l'autorità di determinarne la fama:

> *Interrogatus* ut informet hoc Sanctum Offitium Inquisitionis cuius vita, moribus, et fama sit dicta mulier Diamante *Respondit* Per il tempo passato io non haveva inteso cosa alcuna di male di questa Diamante ma dapoi che Vostra Reverentia già quindeci giorni sono mi diede impositione che io mi dovesse informare di tre Donne [tra cui] questa Diamante vedova, examinando io alcuni della mia cura intesi che la detta Diamante in particolare, è chiamata per sopranome la strega [segue riferendo voci sulle sue 'stregarie' raccolte da una vicina].
>
> *Interrogatus Respondit* Sappia V.R. come questa Diamante solamente da sei anni in qua, è venuta a star nella mia Parochia, la qual prima stava in Carpesano de là de Secchia, però la non si meravegli se la mala fama di costei non mi è venuta prima d'adesso alle orecchie.
>
> *Interrogatus Respondit* In tutto questo tempo che la detta Diamante sta sotto la mia Cura, ella si è ogn'anno confessata, e comunicata, e credo ancho che venga alla messa i giorni debiti perché non ho sentito di lei cosa in contrario.

Se per la relativa mobilità della popolazione il parroco non è in grado di dire con certezza se la sua parrocchiana frequenta la messa obbligatoria domenicale, è però sicuro quanto all'obbligo pasquale, perché ne rilascia i «bollettini» o certificati di confessione. Nel suo primo interrogatorio[70] anche Diamante, se non manca di difendersi con l'argomento della povertà («il mio mestero è di filar tessere, e cosire, et afaticarmi per aquistarmi il vivere, che sono Poveretta, né ho cosa alcuna in questo mondo di beni stabili») è però cosciente che la sua prima difesa è la pratica religiosa:

> Mi sono sempre confessata, per ordinario doi volte al Anno dal nostro Prete don Santo et qualche volta dalli Predicatori della Quaresima et mi sono communicata nella chiesa del Caneto mentre io sto in deta Villa [prima stava alla Motta]. Sono secreta nelle Compagnie del Corpo di Cristo et del Rosario, et dico quasi ogni giorno la Corona *Interrogata* Che sorte di orationi ella sa dire *Respondit* Io [non] so dir altre orationi che il Pater l'Avemaria et il Credo[71].

[70] ASMo, Sant'Uffizio, b.10, fasc.7, 22 luglio 1599, pp. 18-30.
[71] Ivi, p. 20.

I risultati di questi sondaggi confermano quanto era già stato individuato con chiarezza da Maria Carolina Capucci, sulla frequenza delle denunce provenienti dalle confessioni sacramentali:

> ...ciò che, più di tutto, rese possibile la diffusione capillare e la straordinaria efficacia dell'azione del Sant'Uffizio... fu quello che potremmo definire il sistema delatorio. La strada che passava dal confessionale e conduceva al Sant'Uffizio fu il mezzo più importante in mano al tribunale per raggiungere il popolo dei trasgressori. Il meccanismo dell'assoluzione «in foro conscientiae» subordinata alla denuncia «in foro fori» risultò strumento assai sottile per penetrare nel corpo della società di *ancien régime*, a volte più di quanto lo fossero altre norme o leggi; fu in grado di arrivare là dove queste avevano fallito: lo si vede bene nei processi per possesso di libri proibiti, poiché non c'è Indice o decreto che porti l'occhio dell'Inquisizione nelle case o nelle botteghe così efficacemente come la denuncia...[72].

Se confrontiamo i processi modenesi, scelti a campione in tre periodi di picco della repressione inquisitoriale, coi 25 processi per magia e stregoneria veneziani editi da Milani per il periodo 1582-1592[73], possiamo constatare un evolversi delle forme di denunzia, in cui lo spartiacque sembra costituito dalla pubblicazione e divulgazione – nelle chiese, alla predica nelle messe domenicali – della bolla di Sisto V *Coeli et terrae*, che dal 1585 mette all'ordine del giorno i reati di magia diabolica e stregoneria e in certa misura li sostituisce all'eresia.

Dal quinto procedimento tra gli éditi da Milani[74], avviato a fine agosto 1584, i preti confessori cominciano a comparire, e assumeranno sempre più la

---

[72] M.C. Capucci, *Una società di delatori? Appunti da processi modenesi del Santo Uffizio (1590-1630)*, in *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi,* a cura di A. Prosperi con la collaborazione di M. Donattini e G. P. Brizzi, Roma, Bulzoni, 2001, vol. I, p. 53. Capucci riconosce con chiarezza il meccanismo in base al quale chi confessa «reati di spettanza dell'Inquisizione» non può essere assolto – o «riconciliato», che ha in realtà il significato di assolto dalle «censure», tra cui vi è con l'interdetto la scomunica, non dai peccati semplici – se non si presenta all'Inquisitore: così nei processi si verbalizza l'indicazione «missus a confessario» (meno spesso) o, in ordine crescente d'ipocrisia, gli immancabili «pro exoneratione suae conscientiae» e «sponte comparuit». Manca però la conoscenza della dottrina e della prassi dei casi riservati con scomunica *ipso facto*, su cui l'obbligo di autodenuncia si fonda, e del meccanismo che la rende coatta mediante il controllo dell'obbligo pasquale negli «Stati d'anime», la denuncia degli inconfessi per la pubblicazione della scomunica nominativa in cattedrale, e il pericolo di processo per sospetto d'eresia a chi manca l'obbligo per più di due Quaresime.

[73] *Streghe e diavoli nei processi*, cit.

[74] Nei primi processi dal 1582 prevalgono le denunce segrete di terzi, sovente di rappresaglia entro sequenze processuali incrociate, o mero riflesso di liti coniugali, tali da renderli assai simili ai processi vescovili di separazione (un caso, precoce, del 1554). In tali casi una parte si rivolge al Sant'Uffizio in risposta al processo intentato dall'altra in altro tribunale, e la *spontanea*

parte di protagonisti e manovratori occulti. Nel quinto, e primo di questi casi, l'autodenuncia di una Giulia di essersi procurata olio santo «per far innamorare» ha l'evidente scopo di lucrare il perdono su abiura degli *sponte* comparenti, ed è infatti presente il confessore del «Luogo del Soccorso» delle convertite dove Giulia si trova, che l'ha costretta a presentarsi per caso riservato; pur convocandosi testimoni, l'autodenuncia derivata dalla confessione quindi «viene chiusa senza condanna», restando confinata entro il foro segreto in cui sono contigue confessione sacramentale e giudiziaria.

Nel 1588, nel processo contro una *ludimagistra*[75] si dice esplicitamente che la denuncia – che è *spontanea comparitio*, ma solo di delazione contro terzi e non di autodenuncia – è stata presentata su ordine del confessore:

> Aviso alla R.V. come in la contrada di San Lio in corte del Piombo si ritrova una donna Marietta maestra di scuola, la quale spesso biasima le indulgenze, e perdoni con dir che son trovate di frati et insegna alcune parole superstitiose. Et io Jacomo sopradetto per scarico della conscientia mia e di mia consorte Marta, *secondo il comandamento datomi dal mio confessore* denuntio a le' come Padre delle anime *quanto mi è stato imposto* [corsivi miei].

Invece in un processo dell'anno precedente una Isabella, che «sponte venit et comparuit missa a suo confessario pro exoneratione sue conscientie», non solo appare sinceramente pentita di aver imparato a far «strigarie», ma afferma di essersi astenuta dalla confessione sinché si sapeva esclusa dall'assoluzione:

> *Interrogata Respondit* «Sonno dui anni ch'io non mi son confessata, perché era in questo peccato, né anco mia mare [madre] s'è confessata. Et havemo mo lassato il peccato et ci siamo confessate, et non ci ha voluto assolvere se non veneva da vostra Reverentia... [ma poi] Io ho buttato via ogni cosa, tutto tutto, questa Quaresima, perché mi volevo confessare questa Pasca[76].

---

comparitio dell'accusato mira solo a utilizzare la difesa contro le accuse dettate da inimicizia: Menega, interrogata se si sia presentata all'inquisitore, «spontaneamente o citata» *respondit* «Io son venuta qui a presentarmi perché ho inteso che mio marido me ha dato querella per strigaria in questo Santo Offitio. Io non son stata citata, ma subito che ho sentido de questo me son presentata». Il caso mostra anche la capacità d'informazione della rete di parentela e vicinato, malgrado il segreto che dovrebbe coprire le denunce al Sant'Uffizio.

[75] ASV, Sant'Uffizio, *Processi*, b. 62, f. 59, 25 agosto 1588, Contra Marietam ludimagistram (MILANI, *Streghe e diavoli*, processo 15, pp. 191-193): «maestra di putti», di scuola o asilo.

[76] ASV, Sant'Uffizio, *Processi*, b. 59, f. 47, cc.16, inizio 26 giugno 1587, Contra Helisabet uxorem Liberi calafati (MILANI, *Streghe e diavoli*, processo 11, pp. 145-155. Iacoma uxor magi-

Altre volte invece l'effetto delle ingiunzioni e minacce dei preti non è immediato, e gli *sponte comparentes* allora hanno non poche difficoltà a spiegare i loro indugi. Non sappiamo cosa abbia davvero spinto Francesco Po' a denunciare, nel 1589, i discorsi tenuti ben cinque anni prima con due conoscenti su circoli e magie, qualche mese dopo aver saputo che erano «peccato»[77]:

> Sono da cinque anni in circa che un Giacomo Livone da Friuli mi invitò a disnar con altro, e dopo questo Jacomo cominciò a raggionare che lui faceva certi circoli, et che vedeva che a Roma in una torre doveva trovar certi thesori.... *Et dictum* perché da cinque anni che sa questa cosa, non ha dato conto a questo Santo Officio *respondit* Io non sapevo quella volta di esser obligado di venir a questo Santo Officio ma l'ho saputo pochi mesi fa, et cusì son venuto per discarico della mia conscientia.

La maggior concentrazione di comparizioni imposte dai confessori si ha nei processi del 1588-1592, anni in cui anche Di Simplicio e altri hanno registrato il primo picco di condanne per stregoneria[78]. I fedeli, d'altra parte, si rivolgono di *routine* a preti e frati proprio come esperti di fatture e magie, come del resto sappiamo sia dagli studi sulle loro pratiche esorcistiche sia dai processi che li mostrano all'opera; e appaiono anche benissimo in grado di valersi delle sottili distinzioni che essi tracciano tra segreti fuori e dentro la confessione, come mostra questa volontaria comparizione e deposizione, nel 1589[79], di una Lucrezia in discordia col marito:

> Essendomi confessata qua a San Domenico, et havendo io detto al mio confessore *fuori di confessione* [corsivo mio] che mio marito mi faceva cat-

---

stri Iacobi bergomensis «Comparuit... pro exoneratione conscientiae deposuit ut infra», p. 149; anche ivi, pp. 157-160, processo Contra Ioannam de Carnia, 23 novembre 1587).

[77] ASV, Sant'Uffizio, *Processi*, b. 65, f. 79, cc. 2, Contra Iacobum Livonem et magistrum Cesarem romanum, 12 settembre 1589 (*Streghe e diavoli*, cit., processo 17, p. 200).

[78] O. DI SIMPLICIO, *Inquisizione, stregoneria e medicina. Siena e il suo Stato 1580-1721*, Il Leccio, Siena 2000, pp.19-23; ID., *Processi di stregoneria a Siena e nel suo antico stato: 1580c.-1721c. Ricerca in corso*, in *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, pp. 263-278; ID., *L'inquisizione di Siena e le accuse di maleficio (1580 ca.-1721 ca.)*, in *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, a cura di A. Del Col, Trieste-Montereale Valcellina, Edizioni Università di Trieste, 2000, pp. 257-272; ID., *Autunno della stregoneria*, cit., pp. 58, 60 sgg. In termini d'intensità della repressione, Siena segue il *trend* riscontrato altrove quanto a numero medio di processi annui per maleficio e stregoneria tra fine '500 e primo '600. Altri dati in ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe*, cit., pp. 177-180.

[79] ASV, Sant'Uffizio *Processi*, b. 65, f. 83, cc.6, Contra Rosam et Catherinam graecas, 24 settembre 1589 (*Streghe e diavoli*, cit., processo 18, p. 201).

tiva compagnia et che dubitavo non fusse strigato, praticando egli in casa d'una Chaterina et Rosa, donne di mal affare..., egli mi disse che io dovessi guardar nel letto e che vedesse se vi era cosa alcuna, et che quanto vi ritrovavo lo dovesse portar a lui. Fece e trovà miglio sorgo fasoli spelta alloro ... ossi de zìzoli et altre cose. Et tutte le sudette cose le portai al sacristano di San Domenico mio confessore, il padre frate Antonio da Travagliato.

7. *Le comparizioni spontanee nel Mezzogiorno: le missioni dei regolari*

Il meccanismo di capillare sorveglianza di polizia presupposto dalle redazioni degli *Stati d'anime* non funzionò ovunque con la stessa efficienza con cui cercarono di introdurlo e mantenerlo vescovi riformatori dell'epoca iniziale di repressione dell'eresia protestante, come Morone o Giberti, Paleotti o Bollani, soprattutto nell'Italia settentrionale, e più raramente nel Meridione, con vescovi come Alfonso Carafa.

I processi del 1551-52 in Terra di Lavoro scoperti da Scaramella indicano che, dopo il duplice editto di grazia di Giulio III, la repressione a Capua e nei casali casertani si articolò secondo il doppio binario che esso prevedeva: da un lato giunsero ai parroci le confessioni di *sponte comparentes*, secondo la promessa del primo editto della «grazia» che assicurava su abiura segreta l'assoluzione *in foro conscientiae* a chi si presentasse sapontaneamente a confessare e consegnare libri proibiti (e denunciare complici); e fu certo anche in applicazione del secondo editto che vi fece subito seguito l'introduzione de «l'obbligo di confessione e comunione pasquale», il cui controllo – contro il diffondersi del rifiuto calvinista dell'Eucarestia - lo stesso Scaramella giudica cruciale tra le strategie della Curia arcivescovile di Capua per sgominare i calvinisti locali, insieme all'uso della confessione «come momento di delazione e denunzia».[80] L'uso della confessione, imposto nel 1552 dall'arcivescovo Fabio

[80] SCARAMELLA, *«Con la croce al core»*, cit., pp. 32-33; è da sottolineare che subito prima viene esperita, e subito vietata, la via più tipicamente spagnola della *correctio fraterna*, ivi, p. 32: il parroco affida un tentativo di «convincere» due «luterane» ad «alcune sue devote parrocchiane». Sulla *correctio fraterna*, S. PASTORE, *A proposito di Matteo 18, 15.* Correctio fraterna *e Inquisizione nella Spagna del Cinquecento*, in «Rivista Storica Italiana», 2001, pp. 323-368; V. LAVENIA, *Assolvere e infamare: eresia occulta, correzione fraterna e segreto confessionale*, in «Storica», VII, 2001, pp. 89-154. Il fatto che i processi sino al 1565 siano condotti per la fase iniziale – possiamo forse dire istruttoria – congiuntamente da un giudice regio (governatore o giudice urbano) e dal vicario vescovile può essere spiegato, piuttosto che con una «tolleranza» del Sant'Uffizio romano, col fatto che si applica nei domini spagnoli la legislazione imperiale di Carlo V, che sin dall'editto di Worms prevedeva l'azione congiunta dei tribunali regi ed episcopali; anche negli stati cattolici (specie nei principati vescovili) del Sacro Romano Impero, le com-

Arcella al parroco don Santo Panebianco sotto pena di scomunica, sul piano puramente formale poteva anche non costituire un'infrazione del sigillo, quale la ritiene Scaramella, che parla di «anomala tipologia investigativa»; ma fu indubbiamente frutto di una strategia d'emergenza sia il fatto che al parroco vennero dati in anticipo i nomi delle donne «sospette» da confessare, sia, e forse soprattutto, che si procedette al processo formale anche contro gli *sponte comparentes*[81].

E non è forse un caso se anche nella comunità capuana «la situazione muta nettamente» proprio tra fine 1550 e inizi del 1551, quando il meccanismo dei pentiti comincia, probabilmente, a dare i suoi frutti dirompenti. In fin dei conti, anche le Brigate Rosse sono state sconfitte col sistema della grazia ai pentiti-delatori. Ma è anche degno di nota che tra gli inquisiti capuani ve ne siano stati, a metà degli anni '60, ben tre, di cui due ex sacerdoti, che fecero resistenza ad abiurare e denunciare i complici – malgrado questo significasse la rinunzia ad aver salva la vita: un testimone afferma «come si sarebbero fatti rompere le braccia pur di non confessare»[82]. L'efficacia della temibile «indulgenza» di Giulio III è dimostrata anche nel picco di processi che sgominarono nel 1551-1552, come ricorda anche Scaramella, varie comunità calviniste oltre quella di Capua, dalla *Ecclesia cremonensis* studiata da Chabod, a una comunità di Cittadella in Friuli, alla corte di Renata di Francia[83].

La dominanza del parroco e l'insistenza sulla sua istruzione, principalmente nella confessione[84], emerge dalle riforme visitali e dagli atti delle curie vescovili, anzitutto allo scopo di insegnargli a distinguere i peccati semplici dai riservati definiti e sanzionati dalla scomunica, e quindi di insegnargli anche a

---

petenze giudiziarie *de fide et moribus* furono dei tribunali episcopali, ma condivise anche dai tribunali cittadini e secolari secondo le leggi imperiali. Lo stesso valeva anche nei domini imperiali in Italia, almeno con Ferrante Gonzaga a Milano e don Pedro da Toledo a Napoli: è riduttivo considerare i domini imperiali, sinché regna Carlo V, solo dall'ottica spagnola o da quella romana. È proprio in base alla legislazione imperiale che, prima del divieto di Giulio III del 1551 (e nel Viceregno anche dopo), risultano attivi contro l'eresia i tribunali secolari del Viceré e Governatore; e restano attivi nei casi di sacrilegio e iconoclastia, che sono anche delitti penali e non solo d'opinione. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante*, cit., pp. 178-180.

[81] SCARAMELLA, *«Con la croce al core»*, cit., p. 55.

[82] Ivi, pp. 50, 51.

[83] Ivi, pp. 46-47, 49-50, anche per le «accese dispute teologiche» suscitate dalle «indulgenze» dell'anno Santo – tra cui andrebbe inclusa anche quella promulgata da Giulio III per gli eretici pentiti, che sta a mio avviso dietro alla maggiore disputa tra i riformati italiani, quella successiva all'abiura di Francesco Spiera, che si era piegato per aver salva la vita, ma era poi morto disperato per aver rinnegato la fede.

[84] M. MANCINO, Licentia confitendi. *Selezione e controllo dei confessori a Napoli in età moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2000.

convogliare al Sant'Uffizio (o al vicario-Penitenziere arcivescovile) un doppio ordine di peccatori: da un lato i «peccatori pubblici e scandalosi» notati d'infamia nella parrocchia, ed ulteriormente infamati dalla scomunica minore del parroco, che esclude dalla comunione pasquale; e dall'altro i peccatori segreti, costretti alla confessione dalla capillare sorveglianza degli Stati d'anime, e all'autodenuncia e alla delazione nei peccati riservati, al tribunale vescovile per i reati morali, e al Sant'Uffizio per quelli di fede. La «pubblicazione», a cura delle curie vescovili, delle liste nominative degli inconfessi e incomunicati poneva sotto minaccia di processo, come sospetto d'eresia, chi rifiutava di confessarsi o recarsi dall'inquisitore nel ciclo penitenziale pasquale.

Ma nel Mezzogiorno l'impianto degli Stati d'anime fu certo assai meno sistematico che nel Centro-nord. Francesco Volpe, nel commentare alcuni processi per fattuccheria nel Cilento[85], non si limita a segnalare il «divieto di assolvere i rei di maleficî e fatture salvo in *articulo mortis*,» ossia lo statuto dei «maleficî e incantamenti» (dal 1586) come casi riservati; ma aggiunge che proprio con l'intento di sorvegliarli e reprimerli i parroci «nel redigere gli annuali stati d'anime... sistematicamente annotavano in calce che tra i propri figliani [parrocchiani] non vi erano peccatori di quel tipo». Volpe ritiene tuttavia di dover spiegare la scarsità di comparizioni spontanee, e avanza l'accettabile ipotesi che

> l'estrema diffusione di certe credenze e pratiche generasse nei parroci e negli stessi sacerdoti delegati dal vescovo alla confessione dei casi gravi una altrettale tolleranza se non addirittura una più o meno tacita connivenza. Ecco perché in certi casi si perveniva alla denuncia... solo quando in paese giungevano dei missionari zelanti.

I parroci, in altre parole, forse non applicavano la disciplina dei casi riservati. Rispetto agli esempi settentrionali, il sistema veniva alterato anche dai regolari nelle missioni, che coi loro poteri di assolvere anche dai casi riservati mediante scomunica (o anche senza[86], ma comunque esclusi dall'assoluzione

---

[85] F. VOLPE, *Il Cilento nel secolo XVII. Seconda edizione riveduta e ampliata, con un saggio su magia e stregoneria*, Napoli, ESI, 1991, Cap. III, pp. 121-143; sul processo in Archivio Diocesano, Atti criminali, pp. 123, 137.

[86] MANCINO, *Licentia confitendi*, cit., p. 162 nota 3, 189 nota 46, sui casi riservati dall'arcivescovo di Napoli Boncompagni «quibus non est annexa censura», in particolare concubinari e usurai; R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli, ESI, 1971, pp. 126-7: il sinodo diocesano convocato dall'arcivescovo teatino di Napoli Francesco Antonio Pignatelli, ancora nel 1726 prevedeva 16 casi riservati con scomunica e 7 senza, perlopiù «peccati pubblici» come concubinato e bestemmia, punibili anche dai rettori con la scomunica «minore» parrocchiale.

del parroco), erano in grado di risolvere nel solo ambito della confessione ciò che altrove doveva esser diviso tra la confessione pasquale (o in altro periodo penitenziale), e la comparsa segreta davanti all'inquisitore – senza contare che poi, nel Viceregno, vescovo e inquisitore erano di norma la stessa persona. La presenza e il ruolo dei confessori «apostolici» esautorava il vescovo, cui spettava nel Mezzogiorno il compito d'inquisitore, ed evitava non solo il processo formale ma anche la *spontanea comparitio* al foro vescovile, tutto concludendosi nel foro del padre in corso di missione: doppio foro, sacramentale per l'assoluzione dai peccati e giudiziario per la riconciliazione dalle scomuniche[87].

L'azione repressiva tuttavia poteva dispiegarsi ugualmente, perché (ma sarebbe ipotesi da verificare) sembra che i padri in missione potessero denunciare pratiche magiche e individui sospetti di magia, di cui havevano saputo in confessione o fuori, *direttamente* al Sant'Uffizio romano, come sembra illustrare un caso del 1720 a Cuccaro. Una volta segnalato il caso infatti – registra Volpe – fu «il cardinale giudice della Congregazione del Sant'Uffizio» a scrivere al vescovo di recarsi in quel paese «con motivo della Santa Visita», o di delegarvi un missionario «in figura di giudice», per indagare

> su certe persone che erano in obbligo di denunciare materie spettanti al S. Officio; l'indagine fu lunga, molti i testimoni, ai quali sistematicamente veniva chiesto se conoscessero eretici, maghi, incantatori, blasfemi, gente che praticava sortilegi o teneva libri eretici[88].

In complesso, non sembra che nel Mezzogiorno si sia mai realizzato quel rafforzamento della parrocchia che si ebbe nelle diocesi centro-settentrionali di modello borromaico; gli stessi episcopati erano troppo numerosi e troppo poveri, quasi sempre coperti da funzionari romani o napoletani assenteisti. Nei contesti urbani restarono sovente in piedi le competenza pan-cittadine della parrocchia cattedrale, il cui capitolo assolveva anche i compiti di clero parrocchiale urbano, debole di fronte alla lussureggiante concorrenza delle chiese a-territoriali dei frati; quanto alle campagne, la rete territoriale non fu tanto parrocchiale quanto recettizia, fatta di chiese di proprietà comunale locale, limitata, nel reclutamento del clero, ai soli nativi. Così, nel Napoletano non sembra che potesse organizzarsi quella dominanza del parroco, che appare ben strutturata al Centro-nord. In un processo veneziano del 1624 contro Mariana polacca, ebrea

[87] VOLPE, *Il Cilento nel secolo XVII*, cit., p. 142.
[88] Ivi, pp.142-143.

segreta sposata a un napoletano, appare chiaramente quanto più fluido e debole fosse il regime di individuazione anagrafico-sacramentale nel Napoletano:

> Io andavo in chiesa de christiana perché non potevo far di manco et guardavo le messe et mio marito mi diceva che ancor io mi dovesse confessar, ma non mi sono mai confessata. Andavo ben in chiesa, che mi piaceva sentir le prediche, ma non mi son mai ingennochiata dinanzi alcun sacerdote per confessarmi né mai mi son comunicata»... *Interrogata* «se suo marito gli dimandava se lei si confessava et comunicava *Respondit* Signor sì, et gli dicevo de sì. *Interrogata* se il parocho usava d'intender se lei si confessava et comunicava, *Respondit*: Queste cose non si ricercano a Napoli, ciò si fa ben in Roma, dove sono stata poco tempo, né mai mi sono confessata né comunicata...[89].

E tuttavia non v'è dubbio che anche nel Meridione i cosiddetti «processi sommari», come Romeo ha ri-classificato le comparizioni spontanee nel suo recente inventario del Sant'Uffizio napoletano[90], provennero almeno in parte[91] dalle confessioni sacramentali – anche se è difficile supporre, nello spazio meridionale, la stessa capacità di controllo capillare e di coazione all'autodenuncia e alla delazione, che nel settentrione rendeva tanto temibile quanto efficace l'imposizione dell'obbligo confessionale in parrocchia, durante la Quaresima, come fonte per la repressione inquisitoriale.

I servizi di confessione e comunione, piuttosto, furono assunti in misura massiccia dalle congregazioni di chierici regolari; per il Meridione occorre studiare l'attività mobile ed a-territoriale delle loro missioni, che si svolgevano preferibilmente ad Avvento e Quaresima, i tempi che sin dall'alto medioevo erano di purificazione e penitenza, e nel corso dei quali si era sempre praticata la confessione, un tempo volontaria ma ora divenuta collettiva e obbligatoria. Nelle missioni i frati si dividevano il lavoro, gli uni operando come predicatori e gli altri come confessori. I primi esortavano al pentimento con le armi della retorica sermocinale, i secondi, con cui facevano équipe, avevano dai loro

---

[89] ASV, Sant'Uffizio, *Processi*, b. 79, processo contro Mariana polacca, 18 aprile 1624 (*Processi del Sant'Uffizio*, cit., IX, *1608-1632*, Firenze, Olschki, 1991, pp. 86-87)

[90] *Il fondo* Sant'Ufficio *dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1647)*, a cura di G. Romeo, Napoli, Editoriale Comunicazioni Sociali, 2004 (vol. monografico di «Campania Sacra. Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno», 34, 2003).

[91] Una non piccola parte delle *spontaneae comparitiones*, che Romeo classifica come «processi sommari» nel suo inventario, riguardano casi di «apostati all'Islam», per i quali è disegnato per un percorso il più facile possibile, che non prevede processi e pene (come nel caso di Pietro di Nixia, *supra* nota 26) ma assoluzioni e riconciliazioni, accompagnate da aiuti delle Case dei catecumeni.

«Prelati» (superiori dell'ordine, ma anche i vescovi dei territori di missione) ampie facoltà di assolvere anche dai casi riservati, come sottolinea questa relazione di un gesuita del 1651:

> Intimata la missione si publica l'indulgenza plenaria...che per concessione de' Sommi Pontefici si conseguisce da tutti coloro, che in queste nostre missioni... ricevono i santissimi Sacramenti della Penitenza, et Eucarestia; egli è però da avvertire, che vi ha in queste missioni e maggior autorità ne' confessori per assolvere peccati etiandio gravissimi, et riservati; et maggior confidanza ne' penitenti per conseguirne una plenaria indulgenza, percioché all'autorità ordinaria concessaci da' nostri privilegij, aggiungono sempre i Prelati la piena, e libera potestà d'assolvere da gli altri casi riservati à loro... si che assai di rado, e difficilmente avverrà, che s'incontri peccato da non potersi assolvere...[92].

Nel Viceregno di Napoli furono i frati in missione, piuttosto che i parroci, ad utilizzare il meccanismo «indulgenziale» di grazia, messo in opera per l'intera Italia da Giulio III nell'anno giubilare 1550 per sconfiggere le conventicole ereticali – e se ne sono già viste le ripercussioni contro la comunità calvinista (e forse ancor prima valdese) di Capua. Nelle missioni il meccanismo non era molto diverso: data la «autorità ne' confessori per assolvere peccati etiandio gravissimi, et riservati», i confitenti si autodenunciavano anche per casi d'eresia, stregoneria ed altri di pertinenza del Sant'Uffizio, per i quali i confessori potevano dare l'assoluzione plenaria («plenaria indulgenza»); ma raccoglievano anche le denunce formali, che trasmettevano sotto forma di *spontaneae comparitiones* ai vicari inquisitori presso il vescovo: e si è visto che l'ammissione spontanea del «delitto», sempre secondo gli editti di grazia, era premiata con l'abiura segreta, mentre forniva all'inquisitore ulteriori nomi ed elementi d'indagine.

Mostra chiaramente questo passaggio, dal foro interno del confessore al foro segreto dell'inquisitore durante una missione, un gruppo di 130 comparizioni spontanee per gli anni 1699-1733, conservate nell'archivio della sezione Sant'Uffizio della arcidiocesi di Capua[93]. Con una lettera del 1716, un padre che

---

[92] U. PARENTE, *Aspetti della confessione dei peccati nella Compagnia di Gesù a Napoli tra XVI e XVII secolo*, in *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600*, a cura di B. Ullianich, Napoli, La Città del Sole, 1997, p. 151.

[93] A. FERRAIUOLO, *«Pro exoneratione sua propria conscientia»* [sic]. *Le accuse per stregoneria nella Capua del XVII – XVIII secolo*, Milano, FrancoAngeli, 2000, condotto (con strumenti critici decisamente insufficienti) sugli atti del Sant'Uffizio presso l'Arcidiocesi di Capua,

aveva fatto parte di una «compagnia» di missionari così consegnava alla Curia capuana i frutti della missione appena conclusa:

> Gli trasmetto qui annesse le denunzie prese in materie di S. Offizio, e benché vi siano materie di superstizioni qualificate e come tali pertinenti al Sacro Tribunale, ad ogni modo a terrore e fine di svellere dalle radici ogni varia [sic] osservanza mi ho preso questo incarico di notarle, nel modo megliore che mi han permesso le continuate fatiche di confessione e strettezza di tempo; e un'altra infinità d'inciarmi [*charmes*] semplici fatti per semplicità li ho fatti giurare [i confitenti] che non lo facesser più per l'avvenire e [li] habbiamo partecipato il benefizio dell'assoluzione sacramentale, siccome la benignità di V. S. Ill.ma si degnò concederne la facoltà[94].

La missiva dice chiaramente che i padri delle missioni, condotte il più sovente nei cicli penitenziali di Avvento e Quaresima[95], ricevevano dal vescovo la facoltà di assolvere in confessione sacramentale anche dai casi riservati (quelli selezionati ed éditi, in questo caso, sono di magia e affini). Se i confessori scoprivano incantesimi «semplici fatti per semplicità», spiega la lettera, concedevano l'assoluzione direttamente in confessionale, imponendo qui l'impegno di non ricadere nell'errore, ossia l'abiura segreta. Ma quando emergevano casi riservati con sospetto d'eresia (anche se non si trattava di stregoneria né di magia diabolica, di esclusiva pertinenza del Sant'Uffizio, ma solo di superstizioni più gravi, dette «qualificate»), il gesuita «missionario» operava come delegato del tribunale vescovile competente nelle materie di Sant'Uffizio, e imponeva ai penitenti l'autodenuncia «formale e giuridica» (tutt'altro che «spontanea» dunque); in tal caso condizionava in realtà l'assoluzione, trattandosi di caso riservato con sospetto d'eresia, alla denuncia dei complici e all'obbligo di presentarsi per l'abiura segreta al vicario vescovile addetto alle materie di Sant'Uffizio. Come avvenisse il passaggio dalla confessione saramentale alla «spontanea» deposizione giuridica risulta da un'autodenuncia del 24 marzo 1681 che così inizia: «Sponte comparuit coram me specialiter deputato a Reverendo Domino Vicario»[96]. Qui dunque il missionario non agisce più come confessore, ma come

1566-1753, 80 filze con 130 autodenunce (di cui solo una del 1566 prima del 1599, e solo due del 1737 e 1753 dopo il 1733).

[94] Ivi, *Appendice di documenti*, p. 181. Le citazioni sono state emendate dai molti errori di lettura e latino.

[95] Ivi: il padre prega «di compatirmi se unito co' miei compagni missionarij non veniamo di persona a' suoi piedi, essendo impediti dalla strettezza del tempo dovendosi trasferire in varie città e terre lontane per intraprendere nuove fatiche *nella prossima ventura quaresima*».

[96] Ivi, p. 163. Anche il 24 marzo è data di Quaresima.

delegato del vicario arcivescovile (da cui ha avuto la facoltà di assoluzione da scomuniche e riservati) per le materie di Sant'Uffizio, incaricato di verbalizzare le autodenunce. Ma anche così, la denuncia formale era mantenuta segreta e formalmente non rompeva il sigillo confessionale, dato che restava chiusa nel *forum poli* vescovile, il doppio foro segreto della confessione e «della coscienza»; e tuttavia consentiva al giudice di Curia di indagare più a fondo, se lo riteneva necessario, sia sul penitente sia sui complici.

La provenienza di questi «sponte comparenti» dalla confessione sacramentale è confermata da altre autodenunce, o piuttosto delazioni contro terzi. In un caso del 29 marzo 1699[97], alla domanda (che mirava a garantire l'attendibilità della denuncia) «an deposuit odio vel amore dicta, aut causa exonerandi ejus conscientia», la *sponte comparens* rispondeva:

> Questo l'ho deposto per sgravio della mia coscienza con l'occasione che facendo un giorno il Padre Predicatore in S. Maria una predica sopra tal materia, ci esortò tutti che sapevamo qualche cosa di maggia, *cioè chi facesse queste cose*, a revelarlo avanti a V. S. Ill.ma [il vicario vescovile], *anzi essendo andata a confessarmi a molti Padri, non mi hanno voluto assolvere, se non venivo a denunciare in questa corte* quanto ho detto.

E un altro penitente, il 9 settembre 1673, così giustificava la sua *spontanea comparitio* (relativa ad un complicato caso di magia che coinvolgeva con lui i padri cappuccini di Capua):

> Però con occasione della presente Missione *essendome andato a confessare, et raccontato le cose suddette al Confessore mi ha obligato a denunciarle in questo Tribunale* e a restituire e consegnare le cose suddette cioè alcuni involti di carta e libretti (di cui segue l'inventario giudiziario)[98].

8. *I gesuiti e il segreto informale*

Nella fase d'emergenza anti-protestante, dopo le bolle d'indulgenza giubilare di Giulio III del 1550, e il breve di Paolo IV del 1559, forse più decisivo, nell'immediato, dell'imposizione dell'obbligo pasquale fu l'invio di commissari

[97] FERRAIUOLO, *«Pro exoneratione sua propria conscientia»*, cit., p. 177. Quell'anno la Pasqua cadeva il 19 aprile, dunque era tempo di Quaresima e confessione obbligatoria pre-pasquale.

[98] Ivi, p. 172, l'intero atto di denuncia e autodenuncia, e inventario, pp. 165-175. Corsivo mio. Ricordiamo che, delle due bolle di Giulio III del 1550, la prima prevedeva la consegna dei libri proibiti.

con poteri straordinari per aprire processi formali, come Ghislieri e Peretti, ed anche di confessori apostolici, come i gesuiti e i teatini, o irregolari aspiranti ad entrare in altri ordini religiosi in formazione, come Lorenzo Davidico, investiti della facoltà di assolvere *in foro conscientiae* dalle scomuniche, e quindi anche dal caso riservato d'eresia, secondo la bolla *Cum miseratio cordis nostri*. Essi potevano valersi dei «pentiti» assolti in via straordinaria dalla scomunica *ipso facto* che colpiva il caso riservato d'eresia, per farsene dei confidenti e spie, in grado di infiltrarsi e operare nei circoli eterodossi come quinte colonne, portando informazioni e delazioni ai loro confessori e «padri spirituali».

Sul lungo periodo, l'effetto fu di render chiaro a tutti che gli inquisitori premiavano la delazione volontaria. Chi si sapeva in pericolo perché denunciato da altri, o per autodenunce sacramentali, o per denunce giuridiche segrete, o per confessione di torturati in corso di processo, o grazie a qualsiasi altro tipo di fuga di notizie che riuscisse a violare il segreto istruttorio e processuale mantenuto dagli inquisitori, sapeva che se riusciva ad anticipare il mandato di citazione o d'arresto presentandosi spontaneamente, e – naturalmente – se era *disposto all'abiura* e alla denuncia dei complici, avrebbe avuto salva la vita. Questo sembra sia stato uno degli scopi e dei vantaggi primarî dei Savi all'Eresia a Venezia: l'informazione che come «assistenti laici» essi potevano procurarsi sui nomi degli inquisiti vanificava il segreto istruttorio, che tanto stava a cuore al Sant'Uffizio, e consentiva al Consiglio dei Dieci di intervenire ogni volta che fosse minacciato un membro del ceto di governo, prevenendo il processo con la *spontanea comparitio*[99].

Sul premio per la *spontanea comparitio* battevano e ribattevano gli editti di grazia degli inquisitori, letti ogni Giovedì Santo nelle chiese cattedrali e parrocchiali, ripetendo le disposizioni già contenute in quelli di Giulio III. Un *Monitorio generale* di fra' Camillo Campeggio, inquisitore e commissario a Ferrara, del 1564, prometteva a chi fosse

> caduto in errori pertinenti al giudicio della Santa Inquisizione [il monitorio iniziava con l'elenco dei principali], purché non sia publico o notorio ma secreto, et che non sia relapso, o inquisito, o denunciato al Sant'Uffizio, et

[99] F. AMBROSINI, *Storie di patrizi e d'eresia nella Venezia del '500*, Milano, FrancoAngeli, 1999. Ma non tutti accettavano di abiurare e farsi delatori: per il patrizio «povero» e sollecitatore Paolo Moscardo – che meriterebbe ben più di una nota a pié di pagina – il Savio all'Eresia Lorenzo da Mula trattava una garanzia scritta che non sarebbe stato processato se si presentava *sponte* e con l'abiura faceva i nomi dei complici, ma nonostante le forti pressioni Moscardo rifiutò di farsi delatore e scelse l'esilio a Ginevra, pp.117-118; BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., pp. 426, 427.

> se ne venghi nel termine di quindeci giorni... ben pentito ad accusare sincera, et intieramente tutti gli errori e complici suoi, da me, o vero in mia absentia da' miei Vicarj et Luocotenenti, da me a questo officio specialmente eletti, sarà admesso e ricevuto alla abiuratione e penitentia secreta per gratia singolare... Dopo 15 giorni si procederà al castigo,... fatto inoltre obbligo ad ogni cristiano sotto pena di scomunica, se sa di altri, di manifestarlo giuridicamente al Sant'Uffizio, che tutti li denontiatori saranno tenuti secreti[100].

Un altro editto di grazia, promulgato nel 1601 da frate Agostino Galamini da Brisighella, inquisitore generale a Milano[101], ribadiva da un lato l'obbligo di denunciare entro 15 giorni (il «tempo di grazia» per valersi dei benefici della *spontanea comparitio*) eretici, «giudei», possessori di libri contro la fede e ora anche (sulla traccia della *Coeli et terrae* di Sisto V del 1585), stregoni, negromanti e altri autori di «incanti, magie, maleficii, stregherie, sortilegii», sotto minaccia di scomunica *late sententie* e di tutte le pene, così canoniche come «civili e imperiali»; e prometteva dall'altro, ai denunciatori che si fossero presentati *sponte*, non solo «di trattar e finir le cause con la maggior segretezza et charità che sia possibile», ma anche di conceder loro «tal gratia, che si potranno contentar di noi».

Si valevano dei benefici promessi dagli editto di grazia, con perizia e cognizione di causa, anzitutto gli inquisiti ecclesiastici, giuridicamente più esperti. A Venezia nel 1647 un circolo di frati appassionati di esorcismo, inquisiti per magia dotta, oltre a scambiarsi sistematicamente lettere non firmate o pseudonime per consultarsi su come condursi nel processo, vantavano di aver sempre mandato dall'inquisitore i penitenti rei di pratiche magiche e di averli sempre veduti assolti; non erano dunque tanto ignoranti da non sapere – ribadiva uno di loro – «che quando si va sponte, il tribunale dà soltanto penitentie salutari»[102]. Durante il processo condotto nel 1687 dal cardinale Ottoboni entro il Sant'Uffizio a condanna del quietismo, si valsero degli stessi benefici due chierici che si sapevano in pericolo in seguito ad arresti già ordinati, come risulta dai verbali della Congregazione:

---

[100] ASMo, Sant'Ufficio, b.1, riprodotto da C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, fig. 5 dopo la p. 114.

[101] E. PACCAGNINI, *Introduzione* a *Processo per stregoneria a Caterina de Medici, 1616-1617*, a cura di G. Farinelli, E. Paccagnini, Milano, Rusconi, 1989, pp. 98-99.

[102] F. BARBIERATO, *Nella stanza dei circoli*. Clavicula Salomonis *e libri di magia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2002, processo a fra' Ignazio Verigola e altri, pp. 216, 218.

> Lunedì 4 agosto 1687. «Perché giovedì notte hore 4 delli 31 luglio fu carcerato un certo Don Taia sanese, per inditio ch'havesse fatto stampare una lettera a favore de' quietisti» in Congregazione si parlò «del P. Brutti della Chiesa Nuova e del segretario dell'Em.mo Petrucci, che sentita la carceratione del Taia, corsero al S. Offitio per godere la gratia di *sponte comparentes*»[103].

Non tutte le comparizioni spontanee provenivano dunque dalla confessione sacramentale attraverso la prassi dei casi riservati: ma molte certamente sì. A giustificarne l'uso, che consentiva di portare denunzie del tutto segrete all'inquisitore, pur senza rompere formalmente il sigillo sacramentale, valeva la prassi dei casi riservati, cui si applicava la sanzione della scomunica come sentenza *ipso facto* ovvero senza processo – la più antigiuridica delle «censure» ecclesiastiche, così contraria alla chiarezza del diritto che resta tuttora difficilissima da capire. La distinzione certo era sottile, tra l'assoluzione segreta ma giuridica dell'inquisitore dal caso riservato d'eresia, e quella sacramentale del confessore dai peccati non riservati, cosicché i laici e non di rado gli stessi ecclesiastici si confondevano[104]; e tuttavia non si trattò, come molti insistono a credere, di abuso o prassi eccezionale in violazione del sigillo[105]; si trattò di un uso canonico, che riteneva di tracciare una distinzione legittima, anche se assai difficile da comprendere e tanto meno da giustificare.

Ma le pratiche per ottenere questa distinzione variavano. Un uso del tutto particolare ne fecero ad esempio i gesuiti; per chiarire il loro sistema conviene

---

[103] ACDF, *St.St.*, U V 49, fasc.7, cit. da A. MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003, p.114 nota.

[104] PAOLIN, *Inquisizione e confessori*, cit., pp. 177, 178-179, 181-182.

[105] Nel senso di un'eccezione oltre a SCARAMELLA, «*Con la croce al core*», cit. (testo riedito senza modifiche dalla prima pubblicazione, 1999); O. NICCOLI, *Il confessore e l'inquisitore: a proposito di un manoscritto bolognese del Seicento*, in *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 412-434 (che scriveva prima che emergessero le prove dell'uso sistematico della confessione per informare gli inquisitori), passa in rassegna i luoghi nei manuali di confessione che ribadivano il sigillo – ma che si riferivano ai peccati mortali «semplici» e non ai riservati. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, data il ricorso alla confessione dal breve di Paolo IV del 1559 (essendo Paolo IV comunque già condannato dalla stessa Chiesa), e lo presenta come misura estrema e d'emergenza; sullo *status quaestionis* brevemente G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 20 ss., e ora più ampiamente DEL COL, *L'Inquisizione in Italia*, cit., pp. 334-341, 406-407. Per i luoghi nei manuali di confessione che trattano dei casi riservati con scomunica e dell'obbligo di denuncia (con passaggio dal foro della confessione al foro segreto vescovile, ma senza formale violazione del sigillo) mi permetto di nuovo di rinviare a BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., pp. 475 ss., 515 ss.

ricorrere a processi che, interessando membri del clero, sono più lunghi e dettagliati della norma[106]. L'uso gesuita emerge ad esempio dal processo, studiato da Adelisa Malena[107], contro le suore di un Conservatorio di Pisa sospette di eresia quietista. In casi simili il ricorso alla confessione sacramentale prima, alla procedura segreta poi, è particolarmente frequente e ben documentato, perché – come aveva raccomandato l'*Istruzione* attribuita al cardinale Scaglia, e come raccomandavano i manuali di confessione – nel caso dei conventi femminili nulla era più importante che seguire le vie segrete, per impedire che filtrassero notizie al pubblico ed evitare lo «scandalo».

Ecco dunque come si procede contro le cappuccine del Conservatorio pisano delle Abbandonate, sospette di «orazione di quiete», nel novembre 1687, subito dopo la condanna del quietismo pronunziata dal Sant'Uffizio romano. Un gesuita, Francesco Buonarroti, viene designato (certo dal vescovo) «confessore straordinario del monastero»[108]; due monache gli fanno «rivelazioni» (certo su sue domande) contro alcune compagne, e gli danno «facoltà» di «manifestare» all'inquisitore e all'arcivescovo. Da loro quindi torna il gesuita per averne la facoltà di raccogliere «*formaliter et juridice*» le deposizioni, che diventano così

[106] Una questione da affrontare sarebbe la disparità di procedura, in molti casi evidente, tra i processi contro preti, frati e suore e quelli contro laici comuni. In teoria, sin dalla fondazione del Sant'Uffizio fu escluso il rispetto dei privilegi di foro del clero (e della nobiltà), trattandosi di tribunale con poteri straordinari concepito proprio per dare segnali «esemplari» contro «sospetti» di alto *status*; ma non c'è dubbio che, sin dai primi anni di funzionamento, esso trattò il clero secondo procedure apposite: dal diritto, che a volte sembra implicito, di chiederne l'estradizione a Roma, alla concessione, al contrario, di garanzie procedurali più ampie e speciali: oltre alla comunicazione del fascicolo coi capi d'accusa, e oltre all'avvocato difensore, va segnalato anche l'uso della tortura non per ottenere la confessione o la denuncia dei complici, ma come tortura *purgatoria*, che corroborava la testimonianza dell'eretico che negava tutti gli addebiti («negativo»). Tutte le cosiddette «assoluzioni» del Sant'Uffizio non erano che comminazioni di pene ridotte per insufficienza di prove, che punivano comunque i diversi gradi di sospetto – lieve, veemente, violento – con pene minori di quella di morte; la tortura purgatoria poteva consentire di «lavare» anche dal sospetto. Per un caso di tortura purgatoria a ecclesiastici cfr. G. HENNINGSEN, *L'avvocato delle streghe. Eretici e inquisitori nella Spagna del Seicento*, Milano, Garzanti, 1990, pp. 147-148: la sentenza interlocutoria della *Suprema Inquisición* per padre Juan de la Borda e frate Pedro de Arburu, eretici «negativi», non segue la prassi che vale per tutti gli altri ostinati che, se rifiutano di ritrattare, vengono condannati a morte: si ordina al tribunale di Logroño di sottoporli alla tortura, e proprio perché essi la «sopportano» senza confessare sono graziati della pena di morte, ma come sospetti *de vehementi* sono condannati all'abiura, alla privazione dei benefici e al «remo senza soldo» (commutato di norma in reclusione in un monastero).

[107] MALENA, *L'eresia dei perfetti*, cit., pp.180-181.

[108] Evidentemente erano già giunte informazioni per avviare l'inchiesta, delle quali però, come in tanti altri casi, nulla venne redatto per iscritto, mantenendo totalmente informale e segreto il reale autore e il momento d'avvio del processo.

accuse nominative segrete contro otto consorelle[109]. La delazione in confessionale segue qui, secondo Malena, «una prassi ormai consueta»: quella dei gesuiti per aggirare il sigillo è di farsi dare dagli stessi penitenti la «facoltà di manifestare» ciò che han saputo in confessione. Ottenute in tal modo due testimonianze (in forma di «comparizioni spontanee»), che è quanto si richiede per aprire l'inchiesta *ex officio*, le comunicano quindi non a Pisa o a Firenze ma – scavalcando, nel più stretto segreto, la sovranità del Granduca – alla Sacra Congregazione a Roma, tant'è vero che vi risponde una lettera del cardinale Alderano Cybo, che passa le denunce delle due cappuccine al vicario dell'inquisitore generale di Firenze Cesare Pallavicino, e lo istruisce sul modo di procedere. Il «metodo consueto» dei gesuiti è dunque di ottenere licenza dalle penitenti di «uscire» dal sigillo, quando emerge in confessione che vi son materie ereticali da rivelare, e farsi dar «facoltà» dall'inquisitore e dall'arcivescovo di raccogliere le deposizioni *formaliter et iuridice* (secondo la prassi dell'abiura privata, notariata e con due testimoni, già prescritta dalla bolla *Cum miseratio cordis nostri* di Giulio III) e inviarle al Sant'Ufficio centrale, che delega al processo un inquisitore ordinario[110].

L'intervento pre- ed extragiudiziale dei gesuiti appare ancor più evidente, ed è da loro esplicitamente difeso, nel processo montato nel 1679-81 contro Francesca Fabbroni per «affettata santità»[111]. Francesca è benedettina nel convento detto delle «Cavaliere» di Pisa, dipendente dal Granduca in quanto inserito tra gli istituti dell'Ordine di Santo Stefano[112]; l'attacco contro di lei è manifestamente correlato con la fine del suo lungo badessato di 12 anni, che provoca la divisione delle monache in due fazioni; l'avvio vero e proprio è dato dalla denuncia del confessore ordinario del monastero, col quale la presunta santa ri-

[109] Una delle due delatrici «al termine della sua denuncia, aggiunse di essere molto preoccupata per se stessa, dopo quella rivelazione: se se ne sapesse sentore, guai a me», ivi, p.181.

[110] In questo caso è designato non il vicario di Pisa ma l'inquisitore generale di Firenze, il minore conventuale Cesare Pallavicino, che solo alcuni mesi dopo (giugno 1688) interroga tutte le cappuccine, ivi, p. 182.

[111] MALENA, *L'eresia dei perfetti*, cit., pp. 74-98; anche EAD., *La distruzione della memoria. Il processo inquisitoriale contro Francesca Fabbroni (1679-1681)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXII, 1996, pp. 549-589.

[112] MALENA, *L'eresia dei perfetti*, cit., pp. 104-107: sin da una «provvisione» di Cosimo I del 12.4.1545 per la *reformatio monasteriorum*, il Granduca conservava la potestà medievale sui monasteri femminili, altrove passata dal Concilio di Trento ai vescovi, grazie a una *Deputazione sopra i monasteri della città e dominio fiorentino* da cui dipendeva per ogni monastero una commissione di nomina ducale e vitalizia (di solito di parenti laici delle monache), tutte facenti capo alla Deputazione, composta da tre «operai», 2 ecclesiastici e 1 laico, con autorità su tutto il dominio; il monastero benedettino di Francesca a Pisa dipendeva dai Cavalieri di S. Stefano, che erano anche i suoi «operai», e di cui il Granduca era Priore.

fiuta di confessarsi. Il Granduca dispone quindi l'invio del rettore del Collegio gesuita di Firenze per indurla a piegarsi ai riti obbligatori del convento, e poi di altri due celebri gesuiti, Paolo Ségneri e Giovanni Pinamonti, per «provarne» lo spirito, ossia per stabilire se Francesca debba le sue estasi a uno spirito *bonus* o *malus*, angelico o diabolico.

Pinamonti, esperto nella *discretio spirituum*, in una lunga perizia del 1677 giudica lo spirito di Francesca in parte diabolico e in parte di ostinazione e superbia («spirito proprio»), e quindi dispone la procedura: come primo passo le verrà assegnato un confessore «di grande esperienza», che le imponga «somma umiliazione», reclusione, «costrizione a conformarsi... mortificazione». Il fatto che le pene con cui il nuovo confessore dovrebbe piegare Francesca siano extra-giudiziali consente al gesuita di chiamarle «buona medicina», applicata dal confessore come «buon medico». Ma di pene extra-giudiziali si tratta, e totalmente arbitrarie, non essendo limitate da regole procedurali: lo conferma lo stesso Pinamonti, che si dice contrario alla «forma giudiciale» perché il confessore può mirare alla salvezza dell'anima, mentre i giudici avrebbero «ius solo sopra il gastigo» [113]. Questa scelta equivale per il gesuita ad «inchinarsi alla parte più mite»: evitare le vie formali che legano le mani al giudice, e fare del confessore un giudice informale, privato e in qualche misura onnipotente.

Poiché Francesca resiste anche a queste pressioni, la perizia di Pinamonti rende inevitabile il passo successivo, l'intervento del Sant'Uffizio. La procedura che esso adotta all'inizio è ancora al di qua del processo formale[114]: ordina di assegnarle «due confessori-direttori spirituali, che avrebbero avuto la facoltà di assolverla dall'eresia formale ed esteriore», ossia di assolverla *in foro conscientiae*, evitando e prevenendo il processo. Ma questa «grazia», come ormai sappiamo, richiede l'abiura «privata», e quindi anche il Sant'Uffizio dà le direttive per ottenerla: «humiliarla sempre, e rompere il concetto che si crede d'haver formato di sé medesima... non far conto di lei e delle cose sue, e mai apprenderne alcuna per soprannaturale». Posta in stato di stretta reclusione[115], Francesca dev'essere persuasa a pentirsi (per abiura privata), «perché altrimenti si renderà colpevole e sarà fatta rea dal S.Offizio».

---

[113] Ivi, pp. 75-78.

[114] Lettera del 22 maggio 1677 del cardinale inquisitore Francesco Barberini a Cybo, ivi, p. 79; NICCOLI, *Il confessore e l'inquisitore*, cit., pp. 419-420.

[115] È esclusa dal parlatorio e reclusa in monastero, privata della comunione frequente e dei mezzi per scrivere, con pochi libri controllati (mentre gli scritti nella sua stanza si devono mandare al Sant'Uffizio romano), e sottoposta alla sorveglianza ininterrotta di 4 suore carceriere della fazione a lei avversa.

La minaccia del processo formale è presentata come buona volontà di evitare il rigore delle leggi, «per mera pietà» dell'inquisita ma soprattutto (è la preoccupazione primaria) «per honore del monistero». In tal modo i confessori, nella procedura «sommaria», per abiura privata *in foro conscientiae*, «*vengono* ad agire – commenta Malena – come appendice del potere inquisitoriale», capaci di arrivare nei meandri dell'anima e al tempo stesso di assumere «sempre più le sembianze di giudici e di carcerieri»[116]. Il processo formale e la condanna della «finta» santa, che seguono questi preliminari, non sono che la conclusione di una procedura iniziata assai prima, per vie non solo segrete ma arbitrarie e informali.

9. *I teatini e i rigori della giustizia*

Tutt'altro genere di avvio, rispetto all'uso della confessione e ai metodi extragiudiziali cari ai gesuiti, è illustrato dal processo, condotto a Napoli nel 1614-15, contro un'altra «finta» santa: la terziaria francescana suor Giulia di Marco, estatica, profetessa e divinatrice[117], protetta (non è chiaro in quale misura) dai gesuiti di Napoli[118], ma soprattutto venerata da primarie autorità civili ed

[116] MALENA, *L'eresia dei perfetti*, cit., pp. 82-83. I confessori avevano inoltre l'obbligo di riferire alla Sacra Congregazione i risultati delle loro «prove»: non, come ritiene Niccoli (*Il confessore e l'inquisitore*, cit., p. 427), in deroga al sigillo confessionale, ma in quanto era caso riservato d'eresia, sancito da scomunica maggiore *ipso facto*, che si poteva assolvere in via segreta dal papa e per esso dal Sant'Uffizio. Che si trattasse della procedura preferita dai gesuiti emerge anche dalla condanna che un altro Sant'Uffizio – quello rigorista ed antigesuita di Innocenzo XI e del cardinal De Luca – pronunciava di lì a poco, nel 1682, contro la «proposizione» che si potessero usare le conoscenze acquisite in confessione: ivi.

[117] Giulia Di Marco, figlia di un bracciale di Sepino nel contado del Molise, secondo il testo dell'abiura di condanna si era fatta la fama di «indovina» utilizzando (come aveva fatto del resto Savonarola) quanto il suo confessore Aniello Arcieri apprendeva in confessione e le comunicava, «a cio' che essa poi parlando con coloro e mostrando di sapere l'interno, ... acquistasse credito, e riputazione tale che fusse senz'alcuna dubbitazione veramente stimata per santa e fatta degna d'esser partecipe delle rivelationi divine»: L. AMABILE, *Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli*, Reprint Soveria Mannelli, Rubbettino, 1987, vol. II, pp. 22-32 sulla vicenda, e in particolare pp. 29-30 sulle «profezie» fondate sulle informazioni che le avrebbe fornito Arcieri violando il segreto confessionale,:dal testo della pubblica abiura.

[118] Solo in reazione, sembra, alle accuse dei teatini: i «due Capi di Setta... [De Vicariis e Arcieri] pensarono di darsi subbito sotto la protezione de' PP. Gesuiti», dai quali mentre essi dipendevano, indubbiamente in ogni occasione sarebbero stati difesi, et aggiustati», *Istoria di suor Giulia Di Marco, e della falsa dottrina insegnata da lei, dal padre Aniello Arcieri, e da Giuseppe De Vicariis, con il riassunto del processo contra di essi, e con l'abiuratione seguita in Roma il 12*

ecclesiastiche della capitale, dal canonista e delegato del S. Uffizio a Napoli Giuseppe De Vicariis a «molti de' primarj Ministri» della capitale, vicini al viceré Lemos e alla viceregina: essi risultano infatti legati, secondo le precise analisi di Elisa Novi Chavarria, alla diramazione a Napoli della fazione del duca di Lerma[119]. Contro Giulia, come «capo di sétta», si muovono invece con determinazione i teatini della chiesa di San Paolo, forse perché fa concorrenza alla loro candidata alla santità, suor Orsola Benincasa[120] – che nel conflitto risulterà vincente, mentre Giulia ne uscirà distrutta. Una *storia di suor Giulia*[121] risulta di

---

del mese di luglio 1615. Con il summario di alcune eresie, che servirà di proemio di quelle di Suor Giulia, Biblioteca Nazionale di Napoli, Mss. X.B.56, pp.112-113.

[119] E. NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani, secoli XVI-XVIII*, Milano, FrancoAngeli, 2001, pp. 161-186, approfondisce le relazioni della setta con la corte del Viceré conte di Lemos, utilizzando con intelligenza l'ampio elenco degli adepti da lei individuato in Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. Lat.* 12731 (ed edito nella *Appendice documentaria*, pp.191-201), nonché i *dossiers* delle monache di Donna Regina, il «maggior serbatoio di proseliti» tra le suore napoletane (dal fondo *Monasteri soppressi* dell'Archivio di Stato di Napoli). P. ZITO, *Giulia e l'Inquisitore. Simulazione di santità e misticismo nella Napoli del primo Seicento*, Napoli, Arte Tipografica, 2000, tratta poco del processo per dedicarsi ai canoni di santità. Accenni anche in J. SALLMANN, *Naples et ses saints à l'age baroque 1540-1750*, Paris, PUF, 1994 (trad. it. *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo, 1996).

[120] NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne*, cit., p. 162; V. FIORELLI, *Una santa della città. Suor Orsola Benincasa e la devozione napoletana tra Cinquecento e Seicento*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2001, molto fedele alle fonti «internaliste» e teologiche della canonizzazione. V. però un documento del confessore edito in appendice, che dà alcuni indizi sulle manifestazioni cliniche dell'estasi-possessione, e fa intriganti accenni a una vera corte di sorelle, cognate, cugine (anche suor Giulia e Francesca Fabbroni avevano molte parenti tra le loro primarie «seguaci»). Anche ZITO, *Giulia e l'Inquisitore*, cit., contrappone Orsola a Giulia. Secondo la relazione qui usata (*supra*, nota 118, e *infra*, nota 121), dopo l'arresto di Giuseppe De Vicariis (24 agosto 1614) per ordine di un nuovo giudice delegato dal Sant'Uffizio romano, mons. Maranta vicario arcivescovile, si ebbe una protesta generale contro l'arresto di «Ufficiali, Religiosi d'ogni religione, potentissimi tutti e bastevoli a far rumore... che fecero sì fatti offici col Viceré, che lo posero in grandissimi pensieri, perché li veniva giurato che tutto quello che contro Sr. Giulia e il De Vicariis si faceva ...tutto era calunnia e menzogna de' Padri Teatini contra de' Padri Gesuiti per levarli il concorso delle genti, che avevano per cagione di quella santa... et anco con queste simulate buggie alzare di concetto la loro Sr. Orsola Benincasa, e... deprimere quello di Santa, e vera diletta di Dio si aveva acquistato Sr. Giulia».

[121] Per la ricchezza dei dettagli processuali, mi varrò di questa relazione teatina, dal titolo *Istoria di suor Giulia*, cit. (ivi presente anche in molte altre copie: utilizzate da NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne*, cit., in part. *ms. S. Martino* 104, 64, X.B 54, cfr. per l'elenco delle copie del manoscritto ivi, p. 161 nota 41). Scritto fazioso di parte teatina, la *Istoria di suor Giulia* è tuttavia assai ricco d'informazioni sulla procedura, ed è riprodotto da A. ARDUINO, *Le congreghe sessuali. Inquietante storia di uno scandalo nella Napoli del 1600*, Genova, ECIG, 1984 (di assai scarso valore scientifico), pp.112-130 (ho emendato, dove cito, errori di trascrizione).

particolare interesse proprio sui modi d'avvio. I teatini, com'è noto, per sgominare le «conventicole» si valgono di infiltrati[122]: in questo caso quattro preti, già fedeli della terziaria e del suo confessore, l'abbandonano per assumere come confessore e guida uno dei padri teatini, Benedetto Mandina[123], che ottiene anche la defezione di una suor Francesca Iencara, che sarà duramente contesa come testimone tra suor Giulia e i teatini.

I preti transfughi non vogliono però denunciare Giulia al Sant'Uffizio: si apre quindi una procedura di *consilia* teologici pro e contro l'obbligo di denuncia[124]. Il parere fornito, per esimerli, «da Padri dottissimi e di religione molto osservante» argomenta che l'obbligo cade quando c'è pericolo di grave scandalo (argomento molto gesuita, ma comune ad esempio anche al celebre Navarro)[125], e sostiene che la cattiva sostanza non conta se l'apparenza è buona: è questo il caso dei fedeli del circolo, che

> facevano gran frutto e beneficio al prossimo, con li buoni ricordi e la vita esemplare, benché esteriormente, e che dal scoprire e pubblicare i segreti difetti di quelli, ne sarebbe seguito più danno che utile per il gravissimo scandalo.

---

[122] Il metodo fu usato per disperdere il circolo di Juan de Valdés, BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., pp. 390-391 e bibl. a nota 22. V. anche NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne*, cit., p. 180: tra gli «infiltrati» nel circolo dei fedeli di suor Giulia, che riferiscono quindi le loro trasgressioni ereticali e sessuali ai rispettivi padri spirituali teatini, risultano due suore o «bizzocche», Francesca Iencara e Beatrice Urbana, e dei preti, Roberto de Robertis e Vincenzo Negri, v. P. SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio al Tribunale di fede di Napoli 1563-1625*, Trieste-Napoli, Edizioni Università di Trieste – Istituto per gli studi filosofici, 2002 (ma 2006), p. 437 e nota 409.

[123] Probabilmente lo stesso Benedetto Mandina, teatino, che fu successore di Carlo Baldino come ministro delegato del S. Uffizio romano a Napoli (e vescovo di Caserta), ma che risulta attivo in ufficio solo dal 1598 al 1604: SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione*, cit., 103 lettere di G. A. Santoro, Camillo Borghese e altri a Benedetto Mandina, 24 aprile 1598 – 4 giugno 1604, pp. 250-287, 314-387. Il processo a Giulia di Marco è citato nel carteggio tra il S. Uffizio e Napoli solo dopo l'emissione della sentenza (benché un primo riferimento al «complice» Aniello Arcieri risalga al 1608): G. Millini a Decio Carafa, 18 luglio 1615, 1, 15, 21, 29 agosto 1615, pp. 437-440, e nota 409 a p. 437 per un breve riassunto del processo che segnala i decreti del S. Uffizio in proposito, dall'agosto 1614 all'ottobre 1615; un'ultima menzione della «setta» da Lecce, ottobre 1624. All'epoca del processo, ministro delegato a Napoli era uno dei maggiori adepti di suor Giulia, Stefano De Vicariis vescovo di Nocera, che lascia trapelare quanto basta per consentire a Giulia e al suo circolo di organizzare la difesa.

[124] *Istoria di suor Giulia*, cit. pp. 115-116, anche per le citazioni seguenti.

[125] D. MARTINI AZPILCUETAE NAVARRI, *Consiliorum seu Responsorum in quinque libros, iuxta numerum et titulos Decretalium distributorum Tomi duo*, Venetiis, Apud Ioannem Gueriliium, 1600; Id., *Manuale de' Confessori et penitenti*, Venezia, Gabriel Giolito, 1569, su cui BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., pp. 515-519.

Invece i teatini – Andrea Pescara Castaldo, priore della loro casa di S. Paolo e consultore del Sant'Ufficio a Napoli, e Marco Parascandolo,

> giuntati li Padri e li preti conferirono il caso, il quale bene inteso, e naturalmente considerate le ragioni, furono del medesimo parere del Padre Mandina, ciò è che [sotto] peccato mortale et anche sotto pena di scomunica erano obbligati a denunciare.

Avendo un voto pro e uno contro si consulta quindi una terza parte, il dotto benedettino don Giacomo Graffia, che risponde che avrà bisogno «più di oratione che di voltare i libri», e sentenzia «che senza pensarvi facessero quanto prima la denuncia, perché si dovea così fare» - per dovere morale, dunque. I teatini sono per la via moralmente «rigorista» della denuncia formale e del processo, non per le scorciatoie extragiudiziali che lo prevengono[126]. La denuncia contro suor Giulia, dapprima solo «a bocca», viene subito formalizzata in atto scritto, firmato e autentico, che deve restare assolutamente segreto.

A tutelare la segretezza e il monopolio ecclesiastico, ripetutamente compromessi dai giudici delegati a Napoli, secondo i padri di san Paolo[127], le fasi

---

[126] Analogamente favoriscono, nei giudizi e nell'esecuzione delle sentenze, la pubblica severità e gli atti formali d'abiura, da buoni eredi del loro fondatore Paolo IV Carafa, e creature dell'allora arcivescovo di Napoli Decio Carafa; ma soprattutto, forse, agiscono come «braccio» napoletano del Sant'Ufficio romano.

[127] Poiché il Commissario delegato del Sant'Uffizio a Napoli Stefano De Vicariis (erede del ruolo di Carlo Baldino e poi di Benedetto Mandina, concorrente in materie di Sant'Uffizio con la Curia arcivescovile di Napoli) lascia trapelare quanto basta perché suor Giulia prenda misure di difesa, i teatini si rivolgono direttamente al Sant'Uffizio romano e all'arcivescovo e loro protettore Decio Carafa, e ottengono il trasferimento del processo a Fabio Maranta vicario arcivescovile di Napoli (coi redditi della mensa di Calvi) che viene nominato commissario «per delegatione particolare» dal cardinale Millini del Sant'Uffizio romano, che ordina anche la procedura: «che avendo esaminato, dopo aver avuto la denuncia in scritto firmata dalli denuncianti, due testimoni contesti, solamente [allora] procedesse alla carceratione dei delinquenti». Alle proteste del De Vicariis, secondo la relazione i teatini così replicano «flemmaticamente»: «Noi Monsignore mio siamo figlioli della Santa memoria di Paolo Quarto, e da lui impararono li nostri Padri vecchi il santo zelo della Cattolica religione, e quelli buoni nostri vecchi l'hanno insegnato a noi». Ma anche il vicario arcivescovile si rivela inaffidabile, perché, anche se procede all'arresto di Giulia e dell'avvocato De Vicariis, fratello del Commissario, consegna gli atti del processo al Viceré, tutore della sovranità regia, che impone in Curia un processo «aperto» con comunicazione degli atti alle parti e ai difensori (NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne*, pp. 182-183 per l'andamento del processo) commettendo agli occhi dei teatini un imperdonabile errore: «fu molta imprudenza del Vescovo, a dare il processo in mano al Viceré... Sicché la causa del Sant'Ufficio così grave fu ridotta come fusse stata causa della bagliva»: *Istoria di Suor Giulia*, cit., pp. 120, 122. Sulla concorrenza tra l'Inquisitore-Commissario generale per tutto il Viceregno, domenicano, e il vicario

decisive del processo sono alla fine condotte direttamente da Roma, col valido ausilio del Nunzio Deodato Gentile, il cui palazzo extraterritoriale consente la traduzione degli arrestati direttamente da Pozzuoli nelle carceri del Sant'Ufficio a Roma. Ma ad interessarci non è tanto questa prova del potere senza schermi che il Sant'Uffizio romano è in grado d'esercitare a Napoli[128], quanto il modo in cui si applica in questo caso l'editto di grazia che premia gli *sponte comparentes* – complici pentiti che denunciano i complici[129]: resta il premio d'impunità in cambio della denuncia, ma è escluso ogni transito dal confessore, mentre è l'inquisitore stesso, nel concedere ai «pentiti» l'abiura segreta *in foro conscientiae*, che amministra un'assoluzione (dal caso riservato mediante scomunica) ben difficile da distinguere, in fin dei conti, da quella in confessione sacramentale:

> informata della benignità che usò questo Supremo, e Santo Tribunale con li complici denuncianti, et altre sorte di persone, attinte di eresia, che sono state gli anni addietro scoverte per opra de' padri della nostra religione; al simile faremo con li complici denuncianti delli avvisati errori et eccessi della Setta di Sr. Giulia Di Marco, però li potrà persuadere a ricorrere liberamente a governare le loro coscienze avanti il vescovo di Calvi deputato di questa Congregatione, perché comparendo sponte e non prevenuti da indizi e confessando segretamente e intieramente il fatto come sta, saranno segretamente assoluti, con qualche penitenza salutare[130].

---

arcivescovile di Napoli per le materie del Sant'Uffizio v. G. ROMEO, *Una città, due inquisizioni: l'anomalia del Sant'Ufficio a Napoli nel tardo '500*, in «Rivista storica italiana» 1988, XXIV, pp. 42-67.

[128] Lo si vede più in generale dal carteggio tra il S.Uffizio romano e l'arcivescovo e i giudici di Napoli, SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione*, cit., passim.

[129] Una versione rigorista dell'editto di grazia è quella di Hippolito Maria Martinelli inquisitore generale del Sant'Uffizio di Modena, 15 agosto 1684 (epoca di svolta antigesuita): esige anzitutto la denuncia giuridica (secondo lo stile dei papi inquisitori Paolo IV, Pio V, Sisto V e dei teatini), e ai delatori pentiti promette l'impunità (e l'assoluta segretezza) solo dopo aver severamente esortato i confessori a non assolvere chiunque confessi di sapere la minima cosa o persona che è tenuto a denunciare, riprodotto da R. CANOSA, *Storia dell'Inquisizione in Italia dalla metà del cinquecento alla fine del settecento*, vol. IV, *Modena*, Roma, Sapere 2000, 1986, *Appendice*, pp. 158-161.

[130] *Istoria di Suor Giulia*, cit., p. 122, lettera del cardinal Millini del Sant'Uffizio romano al Nunzio a Napoli.

10. Conclusioni

Nonostante il fatto che le sottigliezze e le ipocrisie del diritto canonico post-tridentino – i casi riservati mediante scomunica, le distinzioni tra *spontanea comparitio* in confessione e in giudizio – risultino assai difficili da capirsi, nell'ultimo decennio l'importanza della confessione sacramentale come strumento di delazione è stata ampiamente sottolineata dalla storiografia sull'Inquisizione in Italia[131]; non sempre, però, cogliendo appieno il carattere sistematico e obbligatorio – non d'eccezione né d'emergenza – di quest'uso della confessione, e le basi di diritto canonico che lo giustificavano: il sistema dei casi riservati mediante scomunica, che, secondo l'aspra contestazione di Lutero, vincolavano la coscienza a peccati non dettati da Dio ma creati da «leggi umane», i decreti papali e sinodali di riserva dei casi; mentre il Concilio di Trento aveva espressamente ribadito il potere di riserva dei vescovi e del papa[132].

Le comparizioni provenienti dal confessionale, dette con ipocrisia spontanee, erano in realtà obbligatorie ed anzi coatte. La difficoltà di capirlo deriva, credo, anzitutto dal fatto che non si son collegati, a quest'uso della confessione, le redazioni degli Stati d'anime per imporre l'obbligo pasquale, il che fece dei parroci la prima polizia locale; e inoltre anche dal fatto che è assai arduo cogliere il nesso tra scomuniche e casi riservati. La riserva si operava con l'apposizione per decreto (sinodale o papale), al peccato che si voleva escludere dall'assoluzione ordinaria, della «censura» della scomunica legislativa o generale (la sanzione che definisce la fattispecie penale, come insegnano i giuristi); ma nelle applicazioni la stessa scomunica era poi intesa nella sua variante *ipso facto* (così antigiuridica da esser stata di fatto abolita dal Codice di diritto canonico del 1985).

Il sistema è ancora testimoniato per tutto il Settecento. A Modena un processo del 1699-1701 iniziava con la *spontanea comparitio* di un Giovan Francesco Guareschi da Parma, che si dichiarava «obligato dal confessore à fare lo scarico della mia coscienza di certe cose delle quali mi ha detto essere io in obbligo à darne parte al vostro Officio»[133]. Sondaggi nell'Archivio romano per la

---

[131] V. *supra*, nota 105.

[132] Conc. Trid., Sess.14, *De poenitentia et extrema unctione*, can. 11 e cap. 7, *De casuum reservatione*, in *Conciliorum oecomenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo, Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1973[3], pp. 708, 712-713.

[133] P. GOLINELLI, *Benedetto Bacchini (1651-1721). L'uomo, lo storico, il maestro*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 67-68, la cit. a p. 68; gli atti del processo modenese in ASMo, Sant'Uffizio, b.178.

Dottrina della Fede lo mostrano ancora in uso per tutto il Settecento. Agli inizi del secolo, quando i rei si presentavano «spontaneamente» [134] (in realtà inviati all'inquisitore dal confessore pasquale, come risulta chiaro ad esempio a Treviso[135]), in quanto «pentiti» si assolvevano con un'ammonizione e penitenze «salutari»; quando erano denunciati dal parroco si sottoponevano ad abiura sospendendo il processo, col decreto «si tenga sotto osservazione». Ancora il 21 febbraio 1796, ecco un caso di attivismo dei confessori per procurare dai loro fedeli le «solite» denunce agli inquisitori. Maria, moglie di G.B. Silvestrini della parrocchia di S. Agnese, di anni 56 circa

> missa a Confessario generalem suorum peccatorum confessionem excipiente, se accusavit bibendas dedisse juveni quem ardenter amabat tres proprii menstrui sanguinis gustas (?), arbitrata se hoc modo posse illum ad sui amorem allicere. Adiecit se pluries decem, vel duodecim annorum spatio hereticales blasphemias in Deum protulisse. Abiuravit, et imposita poentientia absoluta fuit.

Ed ecco una spontanea delazione del 22 marzo dello stesso anno: Domenica, moglie di G. B. Isoli,

> missa a Confessario denuntiavit Jacobum Tronconi.. [perché] multa impia et blasphema verba in Deum et B.Virginem in publica caupona, presente et audiente marito, evomerit et secreta Missae spreverit[136].

Il sistema di delazione e controllo delle coscienze fondato sul passaggio dal confessore all'inquisitore rappresenta un vero enigma storiografico. Stupisce che abbia suscitato così scarse resistenze[137]; stupisce che sia stato cancellato dalla memoria storica senza traccia; suggerisce molta docilità e scarso rigore morale. Eppure, nella Riforma, i casi riservati episcopali e papali, col connesso

---

[134] ACDF, St St GG 4-o, Verona 1706-1801. Un catalogo del 1710 delle cause «spedite e pendenti» include 95 tra spontanee comparizioni e processi (26); cfr. anche i *Catalogi causarum absolutarum et pendentium* del 1772, 1786, 1787, e dal 1789 al 1796, sempre per Verona; St St GG 4 L, per Novara dal 1787 a 1797, e vari altri, specie per il Veneto.

[135] ACDF, St St GG 4-g, Inquisizione di Treviso, 1706-1793.

[136] *Ibid.* Ed anche per aver affermato che l'inferno non esiste «et satis sibi esse, si in equitiam moriens non transeat naturam»; 30 marzo, Teresa vedova «missa a Confessario», si accusa di sortilegio d'amore per un sacerdote «quem perdite amabat».

[137] Ma non si devono dimenticare i capillari strumenti di coazione; e molti casi di resistenza, inoltre, probabilmente sfuggono ancora all'attenzione. Per casi individuali cfr. ad es. i capi calvinisti di Capua (§ 6 e nota 82), il patrizio Paolo Moscardo (nota 99); per episodi collettivi il dibattito sulla morte di Francesco Spiera, le resistenze di Lucca, Venezia, Napoli (e probabilmente anche Genova).

pericolo di contatto tra confessione sacramentale e giudiziaria, furono aboliti anche negli stati cattolici sin dall'*Interim* di Augusta. Ma nelle coscienze italiane il sistema di usare i pentiti per scovare e denunciare gli eretici non sembra aver suscitato dubbi e tremori, a meno che non si debbano rileggere anche in questa chiave le contese tra giansenisti (eredi dei rigoristi al modo di teatini e domenicani) e gesuiti, se fosse preferibile l'indulgenza dei confessori «privilegiati», o non andasse ristabilita la severità delle denunce giudiziarie e delle penitenze pubbliche. Ma il sistema non fu contestato dai teologi, se non nei dibattiti del Sinodo di Pistoia, da Valentin von Eybel e dai richeristi, decisi a promuovere il diritto dei parroci ad assolvere anche dai casi riservati. Fu subìto con apparente obbedienza dalla gran parte dei fedeli – salvo episodi di resistenza a Lucca, a Venezia e a Napoli; non subì l'attacco degli illuministi, che non lo capivano; e non morì neppure di morte naturale prima della soppressione delle Inquisizioni negli anni 1780-1785. Finì solo con la fine dei Sacri Tribunali.

ELENA BRAMBILLA

Tra Stato e Chiesa: la repressione dell'eresia in Piemonte durante l'occupazione francese (1539-1559)

Nel febbraio 1539, ormai completata l'occupazione dello Stato sabaudo, Francesco I costituì il Parlamento di Torino, destinato a durare nella pienezza delle sue funzioni fino al ritorno sul trono di Emanuele Filiberto di Savoia, nel 1559[1]. All'istituzione fu attribuito anche il compito della repressione dell'eresia in Piemonte, un compito che essa svolse di concerto con l'Inquisizione nella difficile situazione piemontese, secondo modalità del tutto peculiari nell'Italia del tempo. Benché l'attività coercitiva del Parlamento sia già stata analizzata, e una parte della documentazione relativa ad essa pubblicata da alacri studiosi della Riforma in Piemonte quali Lucien Romier, Arturo Pascal e Giovanni Jalla[2], questa peculiarità nella prassi legislativa del tribunale torinese merita di essere nuovamente considerata nella prospettiva degli studi sulla repressione dell'eresia nell'Italia del XVI secolo e, in particolare, sull'Inquisizione, per conoscere le modalità e gli strumenti effettivi che la Chiesa romana adottò per mettere in atto la propria strategia coercitiva. Una strategia che, alla luce delle ricerche, appare sempre più diversificata, frutto di mediazioni interne ed esterne alla Chiesa, di adattamenti alle diverse realtà e situazioni storiche, di complesse

---

[1] Dopo il 1560, il Parlamento fu molto ridimensionato nelle sue competenze e nel suo organico. Per un quadro puntuale dell'evoluzione delle istituzioni dello Stato sabaudo nel Cinquecento vedi P. MERLIN, *Il Cinquecento*, in *Il Piemonte sabaudo. Stato e territori in età moderna, Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, Torino, Utet, 1979-1995, VIII, pp. 3-45 (con bibliografia).

[2] Sul Parlamento di Torino vedi L. ROMIER, *Les Vaudois et le Parlament de Turin*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome», XXX, 1910 pp. 193-207; ID., *Les institutions françaises en Piemont sous Henry II*, in «Revue historique», CVI, 1911, pp. 1-26; G. JALLA, *Il Parlamento francese di Torino e la Riforma in Piemonte (con documenti inediti)*, in «Rivista Cristiana», 39, 1912, pp. 361-78, 425-42; A. PASCAL, *I Valdesi e il Parlamento di Torino (1539-1559)*, Pinerolo, Tipografia Sociale, 1912; I. SOFFIETTI, *La costituzione della Cour de Parlament di Torino*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 49, 1976, pp. 1-8 e R. CANOSA, *Storia dell'Inquisizione in Italia dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento*, Milano, Sapere 2000, III, *Torino e Genova,* 1988, pp. 11 sgg.

relazioni con il potere civile[3]. Il Parlamento di Torino ne fornisce un esempio significativo.

Il caso del Senato torinese, proprio a causa dell'unicità del suo statuto, è importante anche nell'ambito degli studi sui rapporti fra i nascenti Stati italiani e la Chiesa cattolica nel Cinquecento. Le relazioni che nel ducato sabaudo si stabilirono tra i funzionari del potere civile e i rappresentanti del Sant'Uffizio e dell'episcopato nel controllo religioso risultano di particolare interesse – e non solo perché questo fu in Piemonte, come altrove[4], il terreno privilegiato del conflitto fra Chiesa e Stati in via di consolidamento politico-istituzionale e in lotta per l'affermazione della propria primazia: le schermaglie, le reciproche resistenze, le puntigliose contese che emersero fra i contendenti nella conduzione della repressione religiosa furono infatti frammenti del più vasto e complesso gioco per la supremazia politica e culturale in atto nell'Italia del Cinquecento, e all'interno di esso, per l'egemonia dell'Inquisizione. L'interesse del caso piemontese deriva altresì dal fatto che, prima e dopo l'occupazione francese, Roma dovette confrontarsi con sovrani che custodirono gelosamente la tradizione gallicana propria del regno sabaudo sin dalla metà del Quattrocento e che, durante la dominazione dei Valois, fu attribuito all'autorità civile, nella forma del Par-

[3]In seguito all'apertura degli archivi del Sant'Uffizio, nel 1998, gli studi su questa istituzione sono sempre più numerosi. L'opera più ampia sull'argomento è quella di A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, del quale vedi anche *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003 (su questa raccolta di saggi vedi le acute osservazioni di M. DUNI, in «Cromohs», 10, 2005, pp. 1-7). Per una recente messa a punto dei problemi relativi alle ricerche inquisitoriali vedi *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*. Atti del seminario internazionale, Montereale Valcellina, 23-24 settembre 1999, a cura di A. Del Col, G. Paolin, Ed. Università Trieste, Circolo culturale Menocchio Montereale Valcellina, 2000. Un'esauriente bibliografia degli studi sull'Inquisizione e sulla Riforma in Italia precedenti al 1997 è *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance: a Bibliography of the Secondary Literature (Ca. 1750-1997)*, compiled by J. Tedeschi in association with J. M. Lattis, with an Historical Introduction by M. Firpo, Modena, Franco Cosimo Panini, 2000. Sul Sant'Uffizio vedi ora A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006 e E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006.

[4] Sono noti i casi di Modena, su cui vedi S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita religiosa ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, FrancoAngeli, 1979 e M. FIRPO, *Inquisizione Romana e Controriforma: studi sul cardinal Morone e il suo processo d'eresia*, (nuova ediz. ampliata), Brescia, Morcelliana, 2005; di Lucca, su cui vedi S. ADORNI BRACCESI, *«Una città infetta». La repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1994 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 5); di Venezia, analizzati da F. AMBROSINI, *Storie di patrizi e d'eresia nella Venezia del Cinquecento*, Milano, FrancoAngeli, 1999.

lamento torinese, un ruolo centrale nella persecuzione religiosa, egemonico rispetto all'Inquisizione. Ma neppure in seguito al ritorno sul trono dei Savoia si verificò il passaggio di competenze al Sant'Uffizio, fortemente voluto da Roma: pur ridimensionando il ruolo del Senato nell'attività repressiva, lo Stato conservò parte del proprio potere giurisdizionale in materia di persecuzione dell'eresia – che esercitò attraverso i senatori, essenzialmente con una concessione «ponderata» del «braccio secolare» – e nell'azione coercitiva ricorse all'ausilio dei vescovi e dei nunzi, continuando a relegare il Sant'Uffizio in una posizione subalterna[5]. Né il controllo dell'autorità statale sull'attività inquisitoriale venne meno nel Sei-Settecento[6]. Sebbene al fondo vittorioso, il cammino della Chiesa della Controriforma fu dunque, nello Stato sabaudo, singolare e più accidentato che altrove e, come tale, degno di attenzione al fine di rischiarare aspetti della storia dell'Inquisizione in Italia e, più in generale, della storia politica e religiosa italiana nel Cinquecento.

Oggetto di questo contributo sarà l'analisi del funzionamento del Parlamento di Torino come «tribunale della fede» nel periodo della dominazione francese. Esso riguarderà, pertanto, sia la sua organizzazione interna e i suoi rapporti con l'Inquisizione, sia la sua effettiva attività coercitiva contro gli eretici. La documentazione di cui possiamo avvalerci a tale fine è non solo scarsa e lacunosa (come peraltro è tutta la documentazione su questi anni), ma in parte anche tendenziosa, in quanto prodotta successivamente agli eventi al fine di dimostrare la tradizione di autonomia del potere civile da quello religioso nello Stato sabaudo[7]. Tuttavia, proprio per questa sua caratteristica, essa è meritevole di considerazione, rivelando la costante volontà dei sovrani sabaudi di rivendi-

---

[5] Lo dimostrano, ad esempio, i processi celebrati a Chieri e a Carignano, sui quali vedi A. PASCAL, *L'inqnisizione a Chieri e a Carignano nell'anno 1567*, in «Bulletin de la Société d'histoire vaudoise», 51, 1928, pp. 88-114 (d'ora in poi BSHV). Più in generale vedi JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit. e CANOSA, *Storia dell'Inqnisizione*, cit., pp. 23 sgg.

[6] Ivi. Secondo Canosa, il controllo statale rimase una costante nella storia sabauda, nonostante l'estensione della rete del Sant'Uffizio in tutto il territorio; finché, ormai del tutto svuotata di poteri e di personale, l'Inquisizione fu abolita alla fine del XVIII secolo.

[7] La documentazione di cui disponiamo si conserva nell'Archivio di Stato di Torino (d'ora in poi ASTO), Archivi camerali, *Registro delle sentenze del Parlamento*, art. 618, voll. 1550-52, 1555-1559 e Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1 (n. 13, quaderni di copie delle *Sentences rendues par le Parlament de Tnrin sons les François... dans les années 1555, 56 e 1559 parny lesquelles il y en a plnsieurs sur des causes d'hérésie et de magie*, in parte utilizzati e trascritti da ROMIER, *Les Vandois*, cit. e da JALLA, *Il Parlamento francese di Torino*, cit. Che la documentazione prodotta dal Parlamento fosse assai più consistente emerge anche dalla testimonianza di Tommaso Gambaudo, assistente di un segretario dell'istituzione, citata ivi, p. 436: «assicura che, se si trovassero li registri di quel tempo, si trovarebbono più sentenze registrate di sua mano datte contro simili heretici [...] processati» (ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 21).

care la propria sovranità e indipendenza da Roma, sia pure nei limiti imposti dal delicato equilibrio politico e religioso da essi sempre ricercato, in vista del rafforzamento del loro piccolo Stato nel vasto scenario delle potenze europee. Su questo sfondo collocheremo dunque la nostra indagine, per darle maggiore respiro mediante uno sguardo prospettico, lasciando ad altre ricerche, ancora da effettuare, la ricostruzione della storia dei rapporti tra la Casa Savoia e l'Inquisizione nel Cinquecento[8].

I. Il Parlamento di Torino: un «Tribunale della fede» civile?

Il Parlamento di Torino fu istituito per rendere più equa ed efficace l'amministrazione della giustizia in Piemonte, basata su strutture mal funzionanti e non più rispondenti né alla volontà di razionalizzazione e di accentramento statale della monarchia francese né alle stesse esigenze della popolazione piemontese. Lo scopo di creare organismi adeguati, con funzionari efficienti, che assicurassero una «bonne et vraye justice» – come si leggeva in un memoriale indirizzato al re di Francia dall'Assemblea degli Stati piemontesi – fu perseguito così unitariamente dallo Stato occupante e dai rappresentanti politici dell'ex regno sabaudo[9]. A partire dalla tregua di Nizza tra Francia e Spagna, nel 1538, lo spirito collaborativo caratterizzò i rapporti tra il governo francese e il ceto dirigente locale, anch'esso desideroso di superare la fase della pura occupazione e di riorganizzare il Piemonte, rendendolo omogeneo, dal punto di vista istituzionale, allo Stato francese. La costituzione del Parlamento torinese rappresentò l'ultima tappa di questo processo di riorganizzazione amministrativa e una delle più importanti nella trasformazione in uno Stato moderno di uno *Ständesstaat* come quello sabaudo, entità politica ancora largamente improntata da una concezione statuale e del potere medievali. All'istituzione si legò altresì

[8] Sulla politica religiosa di Emanuele Filiberto vedi F. RUFFINI, *La politica ecclesiastica*, in *Emanuele Filiberto*, Torino, S. Lattes & co., 1928, pp. 395-426; A. PASCAL, *La lotta contro la Riforma in Piemonte al tempo di Emanuele Filiberto, studiata nelle relazioni diplomatiche tra la corte sabauda e la Santa Sede (1559-1580)*, in BSHV, 53, 1929, pp. 5-88, e ora P. MERLIN, *Emanuele Filiberto. Un principe tra il Piemonte e l'Europa*, Torino, Società editrice internazionale, 1995. Per la condotta di Carlo Emanuele I vedi A. ERBA, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma, Herder, 1979.

[9] Il memoriale è edito nel *Parlamento sabaudo*, a cura di A. Rallone, 13 voll., Bologna, Zanichelli, 1928-1946, VII, p. 240 ed è citato da MERLIN, *Il Cinquecento*, cit., p. 32.

la buona accoglienza del governo francese e la popolarità di Francesco I in Piemonte[10].

Il Parlamento di Torino, creato in sostituzione del Consiglio superiore o Senato e di una serie di giudici «ordinari», ebbe le stesse prerogative e competenze dei Parlamenti francesi: alta corte di giustizia, esso giudicava in appello le sentenze dei giudizi di primo grado, emetteva provvedimenti relativi alla *police* e alla vita amministrativa, registrava i provvedimenti sovrani. Anche sul piano della legislazione e della prassi giuridica il Parlamento fu del tutto equiparato a suoi omologhi in Francia; in particolare, nell'ambito delle questioni ecclesiastiche, fu tenuto alla scrupolosa osservanza degli usi gallicani. L'istituto fu inoltre chiamato a far fronte alla dilagante diffusione dell'eresia nel territorio piemontese; se già nelle intenzioni di Francesco I questo doveva essere uno dei suoi compiti primari l'editto di Chateaubriant, del 1551, sanzionò definitivamente il suo ruolo di tribunale per le cause di eterodossia, esautorando i vescovi. Mentre in Italia Giulio III rafforzò il potere religioso nella repressione, l'editto laicizzò così i processi per eresia, trasformandola da peccato a reato di coscienza in "delitto esterno". Tutto il Piemonte, incluso il Monferrato e la contea di Asti, furono posti sotto la competenza territoriale del Parlamento. I magistrati locali, i giudici ordinari e i due giudici d'appello (di qua e di là dal Po) conservarono comunque la propria giurisdizione[11].

L'organico del Parlamento torinese era di quarantacinque membri: ne facevano parte nove consiglieri, l'avvocato generale fiscale, il procuratore generale del re, un cancelliere, due segretari; a dirigerlo era un presidente, che rivestiva un ruolo importante in quanto suprema autorità giudiziaria della provincia e custode del sigillo reale[12]. Dal 1543 al 1562 questa carica eminente fu ricoperta da Renato Birago, un fuoruscito milanese imparentato con il maresciallo Giangiacomo Trivulzio che, entrato giovanissimo al servizio del re francese, era stato consigliere nel Parlamento di Parigi; definito «haereticorum malleus» per la sua intransigenza nella persecuzione religiosa, egli sarà poi tra i responsabili del massacro di S. Bartolomeo e uno dei maggiori sostenitori di una politica intollerante verso gli ugonotti nella guerra civile francese[13].

Al Birago si dovrà la preziosa raccolta delle *Ordinationes* del Parlamento di Torino, edite nel 1550, che illustrano la normativa seguita e in parte elaborata

[10] ROMIER, *Les institutions françaises*, cit., p. 7.

[11] Ivi. I giudici ordinari furono mantenuti per la conoscenza delle cause civili e criminali di prima istanza.

[12] La lista dei membri del Parlamento del 1539 e del 1547 è ivi, p. 8.

[13] Sul Birago vedi la «voce» curata da M. FRANÇOIS nel *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell' Enciclopedia Italiana, vol. X, 1968, pp. 613-618.

dall'istituzione nel corso nella sua attività[14]. Questa raccolta è essenziale per comprendere il funzionamento dell'attività giudiziaria del Parlamento di Torino ed anche, in particolare, le sue relazioni con l'istituzione ecclesiastica: benché non trattino delle modalità di cooperazione con l'Inquisizione né facciano esplicito riferimento all'attività repressiva verso gli eretici, le *Ordinationes* disegnano comunque il quadro legislativo generale nel quale si inserì l'azione del Parlamento come «tribunale della fede». Un quadro essenziale per la nostra indagine. Un'ordinanza stabiliva innanzitutto che, per porre rimedio ai numerosi e ingiusti attentati compiuti «contra auctoritatem nostram et iurisdictionem» dagli ecclesiastici, le competenze, le funzioni e le ufficialità dei due fori dovevano essere nettamente separate:

> Ut obvietur multis abusibus aliis iniquis et iniuste tentatis contra authoritatem nostram, et iurisdictionem, a prelatis et ecclesiasticis dicte nostre patrie pedemontane habentibus iurisdictionem ecclesiasticam et temporalem, indistincte eam exercendo per eorum officiales et iudices ecclesiasticos, iniunximus et iniungimus sub eadem pena dictis prelatis et ecclesiasticis habentibus dictas iurisdictiones, ut officiarios habeant separatos et divisos. Scilicet officiales ad exercendam dictam iurisdictionem spiritualem, inquantum concernit spiritualia: et iudices seculares ad exercendam iurisdictionem temporalem[15].

Ai funzionari del Parlamento spettava la decisione in merito all'assegnazione dei casi da esaminare all'uno o all'altro foro[16]. In un'altra delle *Ordinationes,* stabilita con sentenza del Parlamento del 24 luglio 1542, si faceva poi divieto di portare i sudditi piemontesi, laici ed ecclesiastici, dinanzi a tribunali stranieri, fra i quali venivano inclusi quelli della Curia romana:

> Curia audito procuratore generali regis, insequendo iam alias ordinata et formam privillegiorum regiorum, inhibet quibuscunque ne quoquomodo trahant, nec conveniant aliquos subditos regios pedemontanos, etiam eccle-

[14] Le *Ordinationes regie continentes formam et stillum procedendi coram illustrissima curia regii Parlamenti Taurinensis et aliis curiis ei subditis* furono edite da Giovanni Farina a Torino nel 1550. Una copia (di cui mi servo) si conserva nella biblioteca dell'Archivio di Stato di Torino (con segnatura N. VII, 38): cfr. ROMIER, *Les institutions françaises*, cit., p. 10.

[15] *Ordinationes* cit., cc. IV*r-v*. L'ordinanza era riferita nel capitolo intitolato: «Ecclesiasticis habentes iusdictionem ecclesiasticam et temporalem habeant officiarios separatos».

[16] Ivi.: «Quibus licebit cognoscere de quibuscunque causis possessoriis, realibus et prophanis inter quascunque personas, a quibus iudicibus secularibus si fuerit appellatum, eorum appellationes introducantur in dicta nostri parlamenti pedemontani curia, ut decidantur supremo iudicio, quemadmodum per eam per modum provisionis iam staturum est».

siasticos in curia romana [...] neque sententias iam latas in dicta curia romana, si que sint, exequi faciant seu permittant[17].

Nelle cause «spirituali», spettanti al foro ecclesiastico, si autorizzavano i funzionari ecclesiastici a ricorrere a «iudicibus ecclesiasticis ordinariis, aut a Summo Pontifice delegatis in obedientia regis, et non alibi»[18]. L'infrazione di questa norma legislativa era punita con la confisca dei beni temporali «ad manus regias» se i trasgressori erano ecclesiastici, con ammende se erano laici[19]. I limiti delle competenze dell'autorità religiosa nell'esercizio della giustizia erano pertanto chiaramente delineati nelle *Ordinationes* e, soprattutto, veniva affermata con forza la primazia dello Stato nel giudizio dei cittadini piemontesi, laici o ecclesiastici che fossero. Una primazia confermata dall'editto francese del 1551, che fissò le condizioni per un peculiare rapporto tra potere civile e Inquisizione in Piemonte.

Le ordinanze si ponevano in linea di continuità con la tradizione gallicana dello Stato sabaudo, sancita dall'Indulto concesso nel 1451 da Niccolò V (che di fatto conferiva ai sovrani un controllo del sistema beneficiario nel ducato), e successivamente consolidatasi con le bolle pontificie emanate da Giulio II nel 1506 e da Leone X nel 1515. Le due bolle intendevano contribuire alla definizione della giurisdizione inquisitoriale, stabilendo che gli inquisitori non potevano procedere contro i sudditi del duca sabaudo né svolgere indagini su di essi, senza la presenza dell'«ordinario»; ma, nell'interpretazione che ne venne data in Piemonte, in consonanza con il sistema giuridico sabaudo-francese e in contrasto con Roma, l'«ordinario» venne a significare il giudice civile e non il vescovo. Ancora nel 1580, un breve papale emanato da Gregorio XIII cercò di correggere quest'interpretazione, puntualizzando che col termine «ordinario» «intelligendum esse episcopum, vel inferiorem prelatum ecclesiasticum» e che si poteva processare gli eretici anche in sua assenza[20]. Ma la procedura sino ad allora seguita doveva, evidentemente, essere stata un'altra.

Molte e rilevanti informazioni sulle modalità di procedere del Parlamento torinese nei casi di eresia ci provengono dall'inchiesta effettuata nel 1595 per ordine di Carlo Emanuele I[21]. L'indagine era finalizzata a dimostrare che lo Stato aveva tradizionalmente esercitato il proprio controllo sull'Inquisizione, e trovava la sua giustificazione nella politica religiosa perseguita da Carlo Ema-

[17] Ivi, c. VIII*v*.
[18] Ivi.
[19] Ivi.
[20] Una copia del breve si conserva in ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 19, mazzo 1, n. 16.
[21] L'incartamento dell'inchiesta si conserva ivi.

nuele I. Nel corso del suo lungo regno, il sovrano sabaudo mirò sì a tutelare l'ortodossia religiosa e l'alleanza con Roma, ma soprattutto cercò di affermare l'indipendenza e la superiorità del suo Stato, in linea con la politica assolutistica e di potenza che egli perseguì con spregiudicatezza e spirito avventuroso, giocando sulla scena italiana e internazionale. La ragione di Stato rappresentò per Carlo Emanuele I il principio-guida fondamentale nel governo del ducato e ispirò anche tutte le sue scelte di politica religiosa. Egli difese così tenacemente il gallicanesimo nei territori transalpini – rifiutandosi, di conseguenza, di accogliere ufficialmente i decreti disciplinari tridentini e il tribunale dell'Inquisizione –, cercò di egemonizzare la vita ecclesiastica e, per contro, sostenne le innovazioni controriformistiche che potevano consolidare la monarchia sul piano religioso, culturale e politico: «nella ragione di stato di Carlo Emanuele I rientrava – scrive Achille Erba – la difesa della Chiesa cattolica, nella misura in cui l'omogeneità religiosa del ducato era una garanzia contro la dissidenza politica veicolata dalla dissidenza religiosa, senza peraltro accettare interferenze limitatrici della propria sovranità»[22].

Nella politica religiosa come nella politica generale Carlo Emanuele I si mosse nel solco tracciato dal padre Emanuele Filiberto. La «tutela energica dei diritti dello Stato» e il «rispetto profondo per le prerogative della Chiesa» erano state le linee direttive della politica e della legislazione nelle questioni ecclesiastiche segnate da Emanuele Filiberto e restarono quelle proprie dello Stato sabaudo nell'età moderna[23]. Devoto ma alieno dal fanatismo religioso, incline al pragmatismo e alla flessibilità, benché con una sostanziale coerenza di fondo, Emanuele Filiberto agì da politico e da uomo di Stato nell'affrontare il problema della propagazione dell'eresia nel suo regno. Si impegnò nel reprimerla, ma nel contempo fissò nella legislazione i limiti giurisdizionali della Chiesa nell'esercizio della giustizia, con la conferma dell'istituto della placitazione – che tutelava i diritti del sovrano da ogni eventuale lesione da parte della Santa Sede – e della normativa francese, incluso il diritto di appello dei sudditi contro gli abusi dei tribunali ecclesiastici[24].

---

[22] ERBA, *La Chiesa sabauda*, cit., pp. XVII sg. Sulla difesa degli usi gallicani vedi pp. 32-72.

[23] F. RUFFINI, *La politica ecclesiastica* cit., p. 425. Come scriveva il suo confessore a Giovanni Morone, «il bon principe nostro è religiosissimo et V.S. Illustrissima mi creda che è di ottima volontà et, come che per sé desideri il profitto della religione, nondimeno se li aggiunge ancora la gelosia et l'interesse dello Stato»: *Nunziature di Savoia*, a cura di F. Fonzi, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, Fonti per la storia d'Italia, Roma, 1960, I, p. 119.

[24] RUFFINI, *La politica ecclesiastica*, cit., p. 423.

Carlo Emanuele I mantenne la legislazione paterna, pur mostrandosi più rigido nella sua applicazione tanto verso gli eterodossi quanto verso la Chiesa. Alla sua volontà di erodere il dominio della Chiesa fornì nuovo alimento la conferma dell'indulto nicolaiano che, dopo non poche difficoltà, egli ottenne da Clemente VIII proprio nel 1595, e che tentò subito di sfruttare a tutto vantaggio dello Stato.[25] Ed è presumibilmente in questo contesto che si colloca la decisione di effettuare l'inchiesta sul funzionamento della giustizia per reati d'eresia. Per dimostrare l'assunto di partenza, vale a dire il ruolo decisivo dello Stato nella conduzione dei processi «religionis causa», furono raccolte testimonianze di funzionari, di personalità di rilievo sociale e di persone informate dei fatti, furono riportati atti di processi e testi legislativi a partire dall'inizio del Quattrocento, confluiti in un consistente fascicolo attualmente conservato nell'Archivio di Stato di Torino insieme con altri documenti analoghi prodotti successivamente, fino al Settecento[26]. Si tratta di una documentazione rilevantissima, che deve tuttavia essere vagliata tenendo conto della finalità per cui era stata adunata.

La testimonianza più importante (e più nota) relativa al funzionamento del Parlamento di Torino durante l'occupazione francese fu quella resa da Francesco Conteri, collaterale della Corona di Francia. Sulla copertina del fascicolo, contenente la dichiarazione del Conteri, si legge: «Attestato di Francesco Conteri, collaterale della Corona di Francia, che in tempo dell'occupatione de' francesi, il Parlamento di Torino proceda unitamente all'Inquisitore nelle cause d'eresia e simili». Il Conteri affermava che:

> All'istanza del Procurator generale [...] comparivano sempre nel Parlamento, o, se presi, si riponevano nelle carceri del Senato et alla requisitione dell'Inquisitore, che allora era il Generale fr. Gironimo Racha di S. Dominico, non si procedea a informationi, meno ad incarceratione, senza che fosse prima seguita una supplica al Parlamento; e subito si deputavano due Collaterali all'esaminatione, e date le risposte si comunicavano all'Inquisitore, e se era vera eresia et ostinatione, allora l'Inquisitore dichiaravalo degno di condanna, "ut et pro condemnatione" era rimesso al braccio secolare. E mai dett'Inquisitore ha avute altre carceri che quelle del Parlamento, né proce-

[25] ERBA, *La Chiesa sabauda*, cit., pp. 73-85.

[26] Vedi ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 19, mazzo I. Nel mazzo 2 (n. 2, 3, 12) sono conservate alcune memorie settecentesche in cui si ripercorre la storia dell'Inquisizione in Piemonte dal XIV secolo e si propongono «progetti di regolamento della medesima».

deva all'istruttione del processo senza presenza di Deputati. Se no, tutto era dichiarato ipso iure nullum [...] Et ques'è quanto ho veduto osservare[27].

Secondi il Conteri, la procedura prevedeva dunque che il Parlamento torinese compisse l'atto preliminare della convocazione dell'imputato davanti all'assise civile o all'imprigionamento nelle sue carceri, in seguito alla cattura; che l'inquisitore non potesse effettuare indagini sull'imputato e tanto meno arrestarlo senza una preventiva supplica al Senato, né che potesse poi sottoporlo ad interrogatorio, compito che spettava anch'esso a due funzionari civili, mentre al rappresentante ecclesiastico era attribuito quello di giudicare il reato d'eresia; qualora l'imputato fosse risultato colpevole, veniva affidato al braccio secolare per l'esecuzione della condanna. Inoltre, Conteri teneva a precisare che le strutture e i funzionari civili erano indispensabili per l'istruzione del processo e la sua conduzione, pena l'annullamento del medesimo.

In conclusione, secondo la testimonianza del Conteri l'Inquisizione in Piemonte parrebbe aver realmente svolto quel ruolo «ancillare» rispetto al Tribunale civile che le è stato attribuito[28], un ruolo sì decisionale e di consulenza tecnica, ma di fatto del tutto subordinato a quello dell'autorità statale nella lotta contro l'eterodossia. L'azione degli inquisitori appare sempre mediata dai funzionari civili: essi non possono intervenire in prima persona sui corpi degli imputati (con arresti, confische dei beni, esecuzioni di condanne ecc.) e sono soggetti alla decisione del Parlamento per tutte le fasi del processo, e soprattutto per quella conclusiva, con la concessione del «braccio». La presenza dell'Inquisizione nel territorio sabaudo – in gran parte di esso e già a partire dal 1527 – non avrebbe così comportato una sua effettiva possibilità di azione illimitata e indipendente, nella direzione e nella gestione della repressione del fenomeno ereticale in Piemonte, innanzitutto a causa della prassi legislativa del Tribunale torinese. Una prassi che, secondo gli studiosi, l'istituzione difese gelosamente per ragioni sia contigenti, di politica delle alleanze (nello specifico, in opposizione a Carlo V, alleato del papa), sia «strutturali», intrinseche alla li-

[27] ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 19, mazzo 1, n. 19. Il Conteri citava i casi di «doi ministri esequtati sopra la piazza del Castello della presente città, et un altro Libraro, che vendeva certi catachismi volgari, qual fece emenda honorabla, et mitrato, sopra la piazza del Mercato di Torino il sabbato giorno» La testimonianza è riportata da G. JALLA, *Il Parlamento francese*, cit., p. 362, ID., *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., p. 48 e da CANOSA, *Storia dell'Inquisizione*, cit., III, p. 16 con qualche omissione ed errori di trascrizione.

[28] L'espressione è di Romano Canosa, ivi, p. 21.

nea di politica ecclesiastica costantemente perseguita dalla monarchia sabauda[29]. Ma vediamo cos'altro emerge dalla documentazione.

Il 22 giugno 1595 Alessandro Guerrillo, figlio di un importante membro del Parlamento e senatore egli stesso, dichiarava di ricordare che, al tempo dell'occupazione francese, gli eretici «erano tenuti prigioni nelle carceri ora del Senato» e che «a lor esami, e processure, sempre n'interveniva uno, o duoi senatori». In particolare, era rimasto impresso nella sua memoria di adolescente il processo del noto predicatore Goffredo Varaglia: questi era stato sempre sottoposto a interrogatori nel palazzo del Parlamento, da suo padre congiuntamente con l'inquisitore Tommaso Giacomelli e da altri frati, fra i quali un francescano; i verbali del processo e la sentenza, alla pena capitale, erano stati redatti dal segretario di suo padre:

> Mi raccordo, che dell'anno 1557, o sia 1558, o 1559, uno d'es'anni fu processato per eresia uno Chiafredo Varaglia di Busca, qual'era stato frate francescano predicatore, et fu sempre esaminato nel Palazzo del Senato dal fu mio padre, dal padre Inquisitore, qual credo fosse allora padre frate Matteo Giacomelli, e da doi altri frati, un francescano, et altro, e l'esame d'esso, et processo fu ricevuto, et scritto per un secretario di mio padre di Pinerolo, detto Giovanni Molleria, et una volta, o due accompagnand'io mio padre in Senato, viddi esaminar detto Varaglia dalli suddetti, scrivend'esso Molleria, et alfin fu condannato esser abbrucciato vivo[30].

La sua testimonianza è sostanzialmente confermata da una fonte autorevole quale Scipione Lentolo[31].

Secondo la dichiarazione resa da un eminente cittadino di Pinerolo, il nobile Geronimo Robini causidico, al giudice cittadino e al procuratore fiscale provinciale, la pratica di rimettersi al braccio secolare per l'esecuzione della pena capitale e la confisca dei beni era comune anche prima dell'occupazione francese:

> fu dell'anno 1533, et 1536 esso teste si raccorda aver veduto [...] che si procedeva [...] per diversi reverendi Inquisitori della Sacra Chiesa e Religione contra li nominati all'ora pauperes de Lugduno o sia Valdensi, et ere-

[29] Ivi e JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., p. 59.

[30] ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 20. All'epoca dei fatti il Guerrillo aveva 11 o 13 anni; il padre era «primo senatore, et teneva li sigilli».

[31] Secondo il Lentolo, che riprodusse gli atti del processo, agli interrogatori presero parte anche il vescovo e l'inquisitore, e l'imputato fu detenuto nelle carceri del vescovado: S. LENTOLO, *Historia delle grandi e crudeli persecutioni (1559-1566)*, edizione a cura di T. Gay, Torre Pellice, Tip. Alpina, 1906, p. 103.

> tici, et quelli per tali prononziati si rimettevano al brachio secolare per la essequzione et indi per esso bracchio se condennavano alla morte, e secondo il demerito, et alla confiscazione de loro beni condennati, quale applicazione de beni spettava, et si faceva in favore delli signori temporali[32].

Un altro cittadino di Pinerolo, il giureconsulto Gabriel Amedeo riferì che nel 1556-57 il Parlamento inviò un suo delegato a Luserna «contra quelli della Valle» e che nella confisca dei beni di alcune streghe processate «l'Inquisizione non ebbe sue fatiche»[33].

In una serie di deposizioni fatte al vicesinascalco nel marchesato di Saluzzo, Tommaso Allardo, diversi giurisperiti funzionari nelle istituzioni cittadine attestarono che, dalle loro conoscenze e dalla documentazione di cui erano in possesso, emergeva che nel marchesato le cause per eresia (come pure dei «dellitti» delle streghe) erano sempre state seguite dai funzionari civili «senza alcuna partecipazione de'giudici ecclesiastici»[34]. Ad esempio, Ludovico della Chiesa, figlio di un membro del Senato torinese, narrò di aver letto in un registro relativo ai processi per eresia «una inhibitione fatta a certo inquisitore dal detto Parlamento di non intromettersi nella cognitione di dette cause senza permissione di detto Parlamento [...] sotto pena di nullità». Giovanni Battista Sobrero non aveva mai «veduto che gli ugonoti seculari siano stati processati per altri che per li giudici seculari».

Molto puntuale e rilevante era infine la deposizione di Tommaso Gambaudo, podestà di Saluzzo, che negli anni 1556-1559 aveva lavorato nel Parlamento di Torino con il segretario Antonio Rubei. Il Gambaudo ricordava distintamente che le cause contro gli eretici «si ventilavano inanti a detto parlamento come cause privilegiate et a esso parlamento riservate» e che egli stesso aveva redatto i verbali e le sentenze; anche la carcerazione degli imputati e l'esecuzione della loro condanna erano sempre state di competenza del Senato. Nel caso che gli accusati fossero religiosi, ad occuparsi di loro erano i giudici ecclesiastici fino all'esecuzione della sentenza, che era di competenza del Parlamento: «inanti che si venesse alla exequtione [...] ne ha visto rimettere alli giudici ecclesiastici per disgradarli e poi eran tornati alle carceri del detto parlamento per esserne fatta la esemplaria exequtione, ne mai ha visto che li giudici ordinari assistessero li giudici superiori, come adire li delligati dal parlamento». Una prassi analoga era stata seguita poi dalla sinescalchia del marchesato di

[32] ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 20.
[33] Ivi.
[34] Ivi, n. 21.

Saluzzo, secondo la più che ventennale esperienza personale del Gambaudo come segretario dell'istituzione[35].

La forte presenza dell'autorità civile trova conferma nei verbali dei processi condotti dal Parlamento torinese nel periodo della dominazione francese. Dei protagonisti di essi ci occuperemo più avanti: per ora concentreremo l'attenzione sulla prassi procedurale. Gli esempi di cui disponiamo non sono numerosi e i documenti superstiti registrano le sentenze soltanto di qualche anno (1550-52, 1555-1559)[36], che sono talvolta incomplete. Ma, a differenza dei casi sopra citati, questi documenti non risentono della lente deformante della memoria o della volontà di dimostrare una tesi *a posteriori,* registrando i fatti avvenuti senza alcuna intenzionalità: e risultano, pertanto, molto importanti per la nostra analisi.

Nei processi contro la predicatrice Maria Cupina e Jacopo Macelli, del 1550, il procuratore della camera abbaziale del monastero di S. Maria di Pinerolo e l'inquisitore informarono il Senato di aver avviato le pratiche inquisitoriali e chiesero poi l'autorizzazione a procedere, che il Parlamento gli accordò, proibendo però di effettuare ulteriori indagini senza la sua previa autorizzazione:

> Prefata curia mandat dictis viccario abbatiali et Inquisitori ut contra dictos Mariam Cupinam et Jacobum Macelli aliosque de eadem heresi intitulatos procedant prout iuris est et eorum officio convenit et de iis que per eos gesta fuerint ipsam curiam certiorem faciant et interea inhibet quibuscumque officiariis dictarum vallium et locorum mediatis et immediatis ne contra aliquos ex causa premissa et dependentibus ab ea quovis modo procedant ipsa curia inconsulta et donec aliter fuerit per eam ordinatum[37].

Nello stesso anno, il tribunale torinese esaminò le informazioni raccolte su Colleto Stringa dal procuratore della fede, su istanza di un consigliere dell'istituzione, e decise di continuare l'interrogatorio per suo conto, avvalendosi del procuratore generale del re e del procuratore della fede:

---

[35] Ivi. La testimonianza del Gambaudo è parzialmente riportata da JALLA, *Il Parlamento francese di Torino*, cit., p. 436.

[36] ASTO, Archivi camerali, *Registro delle sentenze del Parlamento,* art. 618, voll. 1550-52, 1557-1559 e Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 13 (quaderni di copie delle *Sentences rendues par le Parlament de Turin*, cit.).

[37] ASTO, Registri camerali, art. 618, cc. 21*v*-22*r*; cfr. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., pp. 369, 437.

> Visis per curiam informationibus ad instanciam procuratoris fidei catholice ex ordinatione sive commissione unius ex consiliariis dicte curie sumptis contra Colletum Stringa [...] auditaque relatione dicti consiliarii ac etiam super premissis procuratore generali regio et omnibus consideratis, prefata curia ordinat predictum Coletum Stringa euocari in ea ad certam diem personaliter compariturum super contentis indictis informationibus interrogandum finibusque et conclusionibus quas dicti procurator generalis regius et procurator fidei catholice contra eum capere et eligere voluerit responsurum ulteriusque processurum ut iuris erit[38].

Il Parlamento intervenne con il suo potere di controllo sull'Inquisizione anche nel caso di Paolo della Riva, eretico *relapso*. Presa visione degli atti, stilati dai consiglieri delegati insieme con l'inquisitore, e della condanna alla pena capitale comminatagli da quest'ultimo dopo aver consultato dei teologi, il Senato decise di interrogare l'imputato, confermò la pena e la fece eseguire in qualità di braccio secolare, procedendo altresì alla confisca dei suoi beni:

> Veu par la court de Parlament de Piemont le proces criminel faict par linquisiteur de la foy crestienne asistans auecques luy certains conseillers de lad. Court en icelle a ce deputez alencontre de Paul de la Rive [...] Veue aussi la sentence donnee par led. Inquisiteur auecques aulcuns aultres maytres en theologie en la presence desd. Conseillers du duexiesme de ce mois parlaquelle led. Paul a este declaire heretique et recheu esd. erreurs de heresie et renuoye aux juges seculiers pour estre pugny selon la loy. Et oy en plaine court led. Paul de la Rive sur lesd. erreurs et sur le preschement diceulx oy aussi sur ce le procureur general du Roy qui a requis que pour la sedition faicte au peuple crestien et mesmes pour avoir plusieurs seduict et induict auxd. erreurs aprez les avoir abiurez et avoir presche faulse doctrine fust led. Paul brusle vif et tous ses bien declairez confisquez aud. Seigneur Roy[39].

All'inquisitore o altri ecclesiastici «docte religieux et prescheur» fu invece affidato il compito di "sfruttare" sul piano propagandistico il caso, tenendo prediche al popolo dopo l'esecuzione del della Riva, nelle quali dovevano confutare i suoi errori e illustrare le conseguenze giudiziarie di essi[40].

---

[38] ASTO, Registri camerali, art. 618, cc. 47*r-v*; cfr. *ibid.*

[39] ASTO, Registri camerali, art. 618, cc. 50*v*-51*v*; cfr. ivi, pp. 370, 438.

[40] ASTO, Registri camerali, art. 618, c. 51*v*: «apres laquelle execution et la dimanche ensuvant led. Inquisiteur ou aultre souffisant et docte religieux et prescheur preschera et declairera en lad. ville [Pinerolo] au peuple qui illec sera assemble la cause pour laquelle led. Paul a este ainsi condemne en specifiant les erreurs que tenoit et enseignoit led. Paul lesquelz il confutera sommairement par les poinctz de la S. Escripture et ordonnances faictes es sacrees concilles de l'eglise

Il processo contro Giovanni Libero e alcune streghe di Bagnolo, avvenuto nel 1551, costituisce un caso lampante della ferma tutela esercitata dal Parlamento della propria giurisdizione nei confronti dell'Inquisizione. Il caso acquista maggior rilievo in considerazione del fatto che proprio in quell'anno la congregazione romana del Sant'Uffizio rafforzava la sua presenza in Piemonte, deputando tre ecclesiastici, Bartolomeo Piper, arcidiacono della chiesa di Mondovì, il suo vicario e il teologo Vincenzo di Castronovo, «ad inquirendum et procedendum contra hereticos», con l'auspicio che potessero avvalersi sempre del braccio secolare[41]. Il Senato, preso atto della relazione redatta dal consigliere Perrinetto di Revagliasco a seguito dell'iniziativa processuale intrapresa dall'inquisitore, decise di avocare a sé i procedimenti rivendicando l'esclusiva competenza dell'autorità civile su di essi – «non pertinere nec spectare Inquisitori nec iudici ecclesiastico» – e di vietare categoricamente ai rappresentanti della chiesa di intromettersi in alcun modo nell'iter processuale «prout iuris est»: «illi inhiberi ne de eadem causa se quovis modo intromittere habeat mandat dicto Inquisitori ut in causa predicta contra dictum Liberum eius exercendo officio procedat prout iuris fuerit». All'autorità civile sarebbe spettato anche l'incarico dell'interrogatorio degli imputati e della loro custodia nel palazzo del Parlamento[42].

Alla sorveglianza del Parlamento, nelle carceri allestite nella sua sede istituzionale, fu sottoposto sempre nel 1551 Giovanni Rosati, imprigionato dietro denunzia del consigliere Francesco Vitale, per essere stato trovato in possesso di libri proibiti[43]. I libri e il prigioniero furono esaminati dei consiglieri Perrinetto di Revigliasco e Manfredo Guasco; i verbali furono poi trasmessi al procuratore generale del re e all'inquisitore affinché si esprimessero in merito («pour dire et conclure ce que bon leur semblera»). A seguito delle deposizioni del Rosati, l'indagine si allargò a un prete di Bairo, Guglielmo Magneti e a suo nipote Franceschino. Ad occuparsi della raccolta di informazioni e poi dell'interrogatorio degli imputati fu il Parlamento, nella persona dei consiglieri

---

admonestant tous ceux qui pourroyent avoir oy les erreurs dud. Paul ou aultres heretiques ou lutheriens de ne sayure lesd. erreurs». Cfr. ivi, p. 438.

[41] B. FONTANA, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della R. Società romana di storia patria», XV, 1892, p. 421.

[42] ASTO, Registri camerali, art. 618, c. 77*v*; cfr. JALLA, *Il Parlamento francese di Torino*, cit., p. 439.

[43] ASTO, Registri camerali, art. 618, cc. 104*r-v*, 105*v*; cfr. ivi, pp. 371, 439 sg.

e del procuratore regio; l'inquisitore espose soltanto il suo parere prima della comparsa dinnanzi all'assise dei due accusati[44].

La Corte di giustizia torinese non mancò di occuparsi delle confische dei beni degli eretici, come nel caso di Pietro Testa, patrizio di Villafalletto, che prima di esulare a Ginevra nel 1555 aveva venduto le sue proprietà a vari acquirenti, ai quali fu ordinato di presentarsi in Parlamento e di non pagare il dovuto al Testa[45].

Nel 1555, ebbero luogo altri processi, contro Bartolomeo de Filippis, Francesco Saillans, Paolo Basterio e Andrea Ponzio.[46] Nei verbali relativi la procedura seguita è descritta dettagliatamente, ma non presenta differenze rilevanti rispetto a quella riscontrata in precedenza. Il 25 aprile il Parlamento incaricò i suoi consiglieri, Prinetto di Revigliasco e Claudio Maleto, di assistere con l'arcivescovo o il suo vicario e con l'inquisitore all'istruzione dei processi per eresia e stregoneria; Maleto, in particolare, avrebbe dovuto occuparsi dei processi «contra dogmatisantes et scandalum publicum comittentes». Significativamente, ai due funzionari veniva richiesta massima serietà e zelo nel loro lavoro «ubi agitur de crimine lesae majestatis divinae»: nel farsi protettore e garante in prima persona dell'ortodossia religiosa, il Parlamento ribadiva l'assimilazione dell'eresia al crimine di lesa maestà.

Gli ordini del Senato furono messi subito in atto: l'indomani, presa visione delle informazioni contro Bartolomeo de Filippis e udite le relazioni del procuratore generale e dei commissari, il Parlamento ordinò la cattura del sospettato «etiam in loco sacro».

---

[44] ASTO, Registri camerali, art. 618, c. 105*v*; «Visis per curiam informationibus ex illius ordine per nonnullos in ea consiliarios ad id commissos ad instanciam procuratoris generalis regii sumptis contra Gulielmum Magneti [...] et Franceschinum eius nepotem [...] declaratione Inquisitoris heretice pravitatis auditoque super premissis eodem procuratore generali regio et audita etiam relatione dictorum consiliariorum deputatorum et omnibus consideratis, prefata curia ordinat iamdictos Gulielmum Magneti et Franceschinum citari in ea ad certam diem et comparituros super contentis in dictis informationibus interrogandos finibus et conclusionibus quas dictus procurator generalis regius contra eum capere et elligere voluerit». Il Parlamento si faceva carico anche di eventuali ulteriori indagini. Cfr. ivi, p. 440.

[45] ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 13; cfr. ivi, pp. 374, 440: «Visis informationibus ad instantiam procuratoris [...] contra Petrum Testam de eodem loco [Villafalletto] quod venditis bonis suis a romana ecclesia discessit et ad Gebenenses contra formam regii (edicti) post eius publicationem migrasset, una cum expletis sequestri facti in manibus Andreae Nazarii, Constantii Bazani, Constantii Buscati et Jacobili Suagli de pecuniis per eos debitis dicto Pietro Teste [...] prefata curia ordinat dictos sequestrarios emptores bonorum dicti teste citari in eadem curia [...] interim predictis sequestrariis inhibet ne quicunque predicto Teste aut eius agentibus solvant».

[46] ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 13; cfr. ivi, pp. 434, 441 sg.

Il caso di Francesco Saillans fornisce la prova decisiva che la repressione dell'eresia, nel Piemonte francese, fu gestita in prima persona dalle autorità dello Stato e che l'Inquisizione svolse invece un ruolo secondario. Il Saillans fu arrestato dal governatore di Torino, colto in flagranza di reato mentre partecipava all'adunanza di un gruppo protestante cittadino; il governatore chiese al Parlamento, attraverso un consigliere, l'autorizzazione per tradurre l'imputato nelle carceri del Senato, «pro iusticia ministranda». La Corte, udito il procuratore generale regio, ordinò ai funzionari Claudio Maleto e Melchiorre Scaravello di esaminare il Saillans, i libri e gli scritti di cui era stato trovato in possesso e, quindi, un supplemento di indagini da effettuarsi dai medesimi in collaborazione con il governatore torinese[47]. A conclusione dell'inchiesta, che coinvolse Paolo Basterio, e dell'esame dell'imputato e degli scritti sospetti, fu il Parlamento ad emettere la sentenza di condanna contro Saillans. L'imputato abiurò e fu condannato ad abiurare, ad assistere al rogo dei suoi libri e al bando perpetuo dal Piemonte, pena la morte:

> Visis per curiam in processu formato per nonnullos ex consiliariis illius adversus Franciscum de Saillans de Valencia patrie Dalphinatum detentum in carceribus prepositi justicie ex ordine gubernatoris huius civitatis Taurini tamque suspectum de heresi eoque reperti fuissent aliqui libri apud eum a S. Rom. Ecclesia et ex edicto regio damnati responsionibus per ipsum Saillans datis coram dictis consiliariis ad id commissis inventario premissorum librorum reprobatorum informationibus sumptis super hoc etiam contra certos alios de pred. crimine heresis suspectos audito interlocutorio per dictam curiam lato [...] aliis informationibus a dicto gubernatore sumptis repetitioni-

[47] ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 13: «Super eo quod magister Bonifacius de Solario ex consiliariis curie exposuit die herina dominum d'Ausson gubernatorem huius civitatis ipsi significari fecisse captivasse quendam gallum cuius nomen ignorabat repertum in quadam domo dicte civitatis cum quibusdam aliis ibidem congregatis proffitentibus doctrinam lutheranam et a S. Matre Ecclesia romana reprobatam. Ibidemque reperuisse quamplures libros reprobatos, quem captivum intendebat idem gubernator transmittere ad carceres palatii eiusdem curie pro iusticia ministranda et proptera petebat per consiliarium provideri. Audito super hoc procuratore generali regio et re in deliberatione posita, prefata curia committit magistris Claudio Malleto et Melchiore Scaravello in ea consiliariis ut dictum detentum esaminent et interrogent iudiciumque de premissis libris et scripturis in dicta domo repertis faciant et inde eidem curie referant [...] Visis per curiam responsionibus datis coram duobus consiliariis ipsius curie ad id commissis per Franciscum Saillans [...] tamque suspectum de heresi eoque apud eum fuerunt reperti libri suspecti et a romana ecclesia ac edicto regio reprobati inventario librorum reprobatorum apud eum repertorum cum informationibus super hoc sumptis etiam contra nonnullos alios ead. heresi suspectos conclusionibus procurat. gener. regii et omnibus consideratis, prefata curia ordinat quod commissarii deputati latius informabunt super premissis tam apud gubernatorem huius civitatis [...] et sindicos». Cfr. ivi, p. 441.

> bus dicti Saillans conclu.s procur. gener. regii et ipso Saillans in curia audito, omnibus mature consideratis, prefata curia declarat d.m Franciscum de Saillans graviter excessisse et contravvenisse ordinationi et edicto regis premissos libros damnatos tenendo et legendo pro cuius excessus et contraventionis reparatione ipsum condemnati ad confitendos in camera consilii genibus flexis et capite nudato malle egisse tenendo ipsos libros prohibitos et de iis petendum veniam deo maximo regi et justice ac absolucione ab eretico obtinendum preterea eundem Saillans perpetuo bannit a presente patria pedemontana et inhibet ne amplius in hac patria revertatur ad penam mortis[48].

La vicenda di Jean Robert mostra, infine, come il Parlamento potesse non solo pronunziare giudizi, ma anche modificare, a tutela dell'imputato, condanne eccessivamente severe. Dopo lunghe indagini, interrogatori, torture condotti dalla Corte di giustizia, il Robert era stato riconosciuto colpevole, insieme con un certo Le Picard, di aver affisso in città molti «placards» contenenti dottrine ereticali e di aver proferito «paroles scandaleuses» contro la religione cattolica[49]. Il Parlamento lo condannò alla fustigazione pubblica, al pagamento di un'ammenda, a tre anni di voga sulle galere reali e al bando perpetuo dal Piemonte; ma, a seguito della «remonstrance faicte par le procureur general du Roy» in merito alle precarie condizioni di salute del Robert, e alla diagnosi dei medici inviati dal Senato, approvata dal procuratore generale del re e dai consiglieri delegati, la condanna alle galere fu commutata nel bando con minaccia di morte in caso di trasgressione.

Con la restaurazione sabauda la situazione cambiò, stando alla documentazione raccolta nell'inchiesta del 1595. Molto consistente e accurata, essa presenta una serie di deposizioni e di verbali di interrogatori effettuati da alti funzionari dello Stato in varie città del ducato (Vercelli, Savigliano, Pinerolo, Nizza, Aosta ecc.), miranti ad attestare la compresenza dei rappresentanti dell'autorità civile (o il loro ruolo prioritario) nei processi d'eresia. Per quello che riguarda le città transalpine, i documenti intendono provare la perdurante assenza del moderno tribunale inquisitoriale nei loro territori[50]. Le testimonianze, rese da figure fededegne per la loro posizione sociale e per il ruolo di collaborazione svolto nei suddetti processi, risultano però discordanti: terminata l'occupazione francese, le procedure relative alla repressione ereticale, dagli interrogatori, alle condanne alle confische dei beni, sembrano essere state ge-

[48] ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 13; cfr. ivi, p. 442.
[49] ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 13; cfr. ivi, pp. 376 sgg., 441 sg.
[50] ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, nn. 7, 9, pp. 14-15, 22-24.

stite in maniera non univoca, spesso da funzionari civili o con la loro assistenza e talvolta esclusivamente da esponenti ecclesiastici. Tre dati appaiono invece chiari: l'autorità acquisita dalla figura del vescovo, la «debolezza» del Sant'Uffizio e la frequente presenza nella fase istruttoria delle autorità civili, che intervenivano però sempre con la concessione «ponderata» del «braccio» per l'esecuzione delle condanne a morte.

Alcuni esempi. Secondo il già menzionato Alessandro Guerrillo, negli anni 1562-63, un processo contro numerosi eretici di Carignano era stato condotto dal vicario del cardinale (che era suo zio, Antonio Guerrillo), insieme con l'inquisitore «con intervento et assistenza sempre» di un senatore[51]. Nella sua ventennale esperienza di senatore, il solo caso d'eresia esaminato era stato quello di un francescano, certo Giovanni Antonio, la cui condanna a morte, comminata dal nunzio Defano, era stata fortemente ostacolata dal Senato, che «non se gli volse conceder il *placet* nel territorio senza veder gli atti» perché giudicava che «con giustizia non si potea far morir». Il caso fu risolto con un intervento di mediazione del sovrano, che «attesa la deliberatione di S. Santità, che pur voleva che morisse», concesse «per manco male» l'autorizzazione a condurre l'imputato «in terra di Chiesa, dove lo fecero morir»[52]. Felice Leone, «dottor di leggi et advocato per S.A.S.» nel marchesato di Saluzzo, rammentava che i numerosi procedimenti per eterodossia intentati dal 1570 in poi erano stati condotti dai funzionari civili locali per mandato del governatore del marchesato, Ludovico Birago, e che gli imputati erano imprigionati nel castello cittadino[53]. Domenico Millonis e Fabrizio Imberti, entrambi ex segretari del Parlamento, testimoniarono che, nel 1587, «l'esam de suddetti inquisiti heretici assisteva il

[51] ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 20: «Mi riccordo parimente, ch'essendo il Senato dell'anno 1562 o sia 1563 in Carignano, ch'ivi fu fatta una gran processura contr'eretici; et il fu B.ta mes.r Antonio Guerrillo mio zio era ivi vicario dell'Ill.mo Cardinale Ferrero abbate de Giavenno, qual fece con Inquisitore essa processura con intervento, et assistenza sempre del fu Ill. mo Senatore Curbis, come così più volte mi ha detto il detto fu mio zio, de quali eretici ne furon'abbrucciati un matalino et sua moglie, et molti abjurorno, come il mes.r Matteo Pistone, et altri, de' quali non mi riccordo».

[52] Ivi.

[53] Ivi, n. 21: «ha detto saper et esser vero che suono vinti quatro anni continui che lui ha esercitato l'officio di advocato et dottore nel marchesato di Saluzzo durante qual tempo quando sono occorsi casi di procedere contra quelli della religione riformata o sii heretici et ugonoti sempre simili processi essendo li predetti ugonoti laici et seculari si sono formati per li giudici seculari come dalli signori vicesenescalchi o delligati dalli luogotenenti generali et particularmente si raccorda che al tempo del signor Ludovico Birago furno processati in questa città di Saluzzo più di trecento ugonoti di Dragonero dal signor Agostino della Torre come giudice et puodestà di Dronero et delligato dal detto signor Ludovico. Pui si raccorda haver vedutto alcuni ministri ugonoti detenuti nel castello di questa città».

Sig. Podestà in compagnia del fu Sig. advocato fiscal Blancardo»[54]. Il nobile Giovanni Francesco Corvesio, segretario episcopale, dichiarò invece che questo ruolo era ricoperto dal vescovo di Ventimiglia; Pietro Barocio, causidico impiegato dal Parlamento, ricordava che nel 1560, a Vercelli, un eretico poi condannato a morte era stato imprigionato nel palazzo del vescovado, mentre gli atti e la sentenza relativi al processo di una strega erano stati avocati dal Parlamento, che aveva deciso poi di non procedere contro di essa[55]. Nel 1568, secondo Giovanni Bartolomeo Gibellino, dottore di leggi, in quella città gli imputati venivano esaminati dal vescovo «non sendovi dichiarazione del titulo inquisitoriale», ma che poi era sorta una controversia con i funzionari civili per il loro tradizionale privilegio di giudicare le cause d'eresia[56]. Giovan Francesco Pellegrino, patrizio di Vercelli e segretario del vescovo, asseriva con sicurezza che nel 1575 «nella processura, et esame di detti inquisiti non è mai intervenuto né giudice né altro ufficiale temporale, ma che tutti li spletti si son fatti innanzi al vescovo»; tuttavia, per l'esecuzione della sentenza capitale, il procuratore fiscale della Mensa arcivescovile ricorreva al giudice temporale[57].

Dopo la parentesi francese, e il dominio indiscusso del potere civile nelle questioni religiose, i rapporti tra lo Stato e la Chiesa in Piemonte seguirono dunque indirizzi più consueti, ma comunque toccati dai conflitti che furono generati dal tentativo dei governanti di imporre la propria supremazia e che segnarono, ovunque, la nascita delle monarchie moderne. Tuttavia, pure nello Stato della restaurata dinastia sabauda, l'Inquisizione continuò a restare l'ultimo «anello» della catena approntata dalle autorità religiose e statali nella lotta contro l'eresia. A nulla valsero i tentativi fatti di Roma per modificare questo stato di cose[58].

---

[54] Ivi., n. 20.

[55] Ivi.

[56] Ivi.

[57] Ivi. Nel fondo si conservano anche documenti relativi al recupero dei beni confiscati a Manfredo Civeria dalla Camera ducale nel 1580 (ivi). Vedi inoltre la «Memoria comprovante che dal 1558 al 1587 non si formavano dalla sacra inquisizione processi contro i sudditi di S.A. senza l'intervento o l'assistenza di qualche ufficiale laico» (ASTO. Materie ecclesiastiche, cat. 1, Negoziazioni con Roma, mazzo 3), che però fu redatta nel 1725 e risente delle polemiche giurisdizionali tra Roma e Torino, e le lettere del vescovo di Asti relative al ruolo primario riservato ai vescovi (ivi, cat. 9, mazzo 2).

[58] Cogliendo l'occasione della richiesta avanzata da Emanuele Filiberto nel 1560 di disporre di una «congregatione de vescovi, abbati, prelati et altri dotti teologi di nostro stato» e di un nunzio apostolico (ma di designazione regia) per trattare il fenomeno ereticale, Pio IV designò Francesco Bachod, vescovo di Ginevra, a cui concesse poteri amplissimi, designandolo come commissario apostolico dell'Inquisizione in tutto il territorio del duca, con facoltà di intervento molto estese e indipendenti dagli stessi vescovi (ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 1, Negoziazioni

2. *La repressione dell'eresia nel Piemonte francese.*

Nella sua azione repressiva, il Parlamento di Torino dovette fare i conti con una situazione estremamente difficile. La Riforma aveva infatti avuto una rapida e ampissima diffusione nel ducato sabaudo a partire dagli anni Venti del Cinquecento, agevolata sia dalla radicata presenza delle comunità valdesi sia dai tradizionali legami con la Svizzera (Ginevra restò, sino al 1536, sotto il dominio sabaudo) sia dalla sua posizione geografica di confine sia, infine, dalla politica religiosa seguita dal duca e soprattutto dalle autorità francesi, spesso esse stesse di fede riformata. Nel 1559, il medico Gerolamo Alosiano di Busca poteva così annunciare ai principi protestanti tedeschi e ai riformatori svizzeri, sia pure forse con eccessivo trionfalismo, che nei territori piemontesi non vi era quasi alcuna città o luogo «in qua non sit aliqua Christi ecclesia, aut occulta aut manifesta»[59].

Il movimento valdese, diffusosi nelle valli del Chisone, della Germanasca e del Pellice dal Medioevo, aveva considerevolmente rafforzato la propria rete organizzativa e la propria attività propagandistica in seguito all'avvicinamento alle chiese svizzere, sancita dall'adesione alle dottrine calviniste nel Sinodo di Cianforan (1532). Dalla Svizzera arrivarono sostegno politico, libri, predicato-

---

con Roma, mazzo 3, non integralmente pubblicato in PASCAL, *La lotta contro la Riforma in Piemonte*, cit., p. 37; la bolla papale è riprodotta da R. DE SIMONE, *Tre anni decisivi di storia valdese: missioni, repressioni e tolleranza nelle valli piemontesi dal 1559 al 1561*, Roma, tipografia dell'Università Gregoriana, 1958, pp. 276 sgg. Vista l'inefficacia del provvedimento, l'anno dopo il pontefice decise di inviare il cardinale Michele Ghislieri con compiti estesi a tutto lo Stato; ma anche il suo tentativo di introdurre un vero e proprio tribunale dell'Inquisizione in tutto il territorio sabaudo, non soggetto al controllo dei poteri civili, fallì e il Ghislieri abbandonò la sua sede vescovile di Mondovì per Roma. Divenuto papa Pio V, il Ghislieri nel 1566 nominò inquisitore generale il domenicano Francesco Papardo, ma il duca rispose al legato Vincenzo Lauro che, per quanto felicissimo di acconsentire alla sua offerta di far insediare l'Inquisizione «per ancora non potria farla obbedire, come desidereria; spera bene fra qualche tempo potere accettare et fare osservare la detta S.ma Inquisitione» (*Nunziature di Savoia* cit, p. 136). Vedi CANOSA, *Storia dell'inquisizione*, cit., III, pp. 23 sg.

[59] La lettera di Busca è edita, con versione francese a fronte, da A. VINAY, in BSHV, 7, 1890, pp. 43-60: il medico affermava: «(Ecclesia) quae si non possunt habere ministros, saltem orant, et qui ex iis norunt litteras et sapientiores sunt, legunt sacras scripturas in privatis aedibus», p. 48. Una traduzione italiana di essa è in JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., pp. 97-104.

ri[60], tanto che in un provvedimento emanato nel 1555 dal Parlamento di Torino si individuava una delle principali ragioni della diffusione della dottrina riformata nelle valli valdesi nella «predication d'aulcuns predicateurs venantz du lieu de Geneve»[61]. I Valdesi si erano comunque molto impegnati anche per loro conto nell'evangelizzazione, in vista della quale finanziarono, tra l'altro, una nuova versione francese della Bibbia[62].

La contiguità con la Svizzera, e i rapporti tradizionalmente assai stretti che intercorrevano tra il ducato, Berna e Ginevra, avevano contribuito all'immediata penetrazione nel Piemonte dei testi di Lutero, Melantone, Zwingli, Bucero e di altri riformatori, presto tradotti anche in italiano e largamente diffusi, soprattutto tra gli studenti e gli ecclesiastici regolari. Anche in Piemonte, come altrove, i maggiori centri di irradiazione delle nuove dottrine furono il pergamo e l'Università. All'interno dell'Accademia torinese svolsero inoltre opera di proselitismo alcuni studenti francesi, Anémond de Coct, Jean Canaye e Emile Perrot, che erano in relazioni con Guillaume Farel[63]. Questa circolazione di libri e di idee provocò rapide conversioni, come testimoniano anche i noti episodi dei quali fu protagonista nel 1523 Celio Secondo Curione: allora studente a Torino, egli conobbe le dottrine riformate attraverso la predicazione dell'agostiniano

---

[60]Per la storia dei Valdesi in Piemonte nel Cinquecento vedi G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit.; A. ARMAND HUGON, *Popolo e chiesa alle Valli dal 1532 al 1561*, BSHV, 110, 1961, pp. 5-34; vedi anche S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1992, pp. 145-170. Durante la dominazione francese, gli Svizzeri si adoperarono presso i sovrani francesi per proteggere i Valdesi: vedi A. PASCAL, *Le ambascerie dei cantoni e dei principi protestanti di Svizzera e Germania al re di Francia in favore dei Valdesi durante il periodo della dominazione francese in Piemonte (1535-1559)*, in «Bollettino storico bibliografico subalpino», XVIII, 1920, pp. 80-119, 314-336; XIX, 1921, pp. 26-38. Sull'invio dei pastori dalla Svizzera, a partire dal 1555, vedi R. M. KINGDON, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563*, Genève, Droz, 1956. Fra questi si trovava anche l'esule napoletano Scipione Lentolo, autore della nota *Historia delle grandi e crudeli persecutioni*, inviato a predicare in Val d'Angrogna nel 1560: su di lui e sulla sua opera di evangelizzazione vedi ora E. FIUME, *Scipione Lentolo 1525-1559. «Quotidie laborans evangelii causa»*, Torino, Claudiana, 2003. Per l'influsso esercitato da Ginevra sull'organizzazione ecclesiastica dei Valdesi vedi G. PEYROT, *Influenze franco-ginevrine nella formazione delle discipline ecclesiastiche valdesi alla metà del XVI secolo*, in *Ginevra e l'Italia*, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 215-286.

[61] Documento citato da JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., p. 80.

[62]La traduzione della Bibbia, finanziata dai Valdesi delle Valli con 500 scudi d'oro, fu pubblicata a Neuchâtel da Pierre de Wingle nel 1535, e costituì, fino all'Ottocento, la base di tutte le versioni evangeliche in francese della Scrittura.

[63] Sulla loro opera di proselitismo vedi V. VINAY, *Die Arbeit einiger Französischer Studenten für der Verbreitung der Reformation in Turin und ihre Beziehungen zu Farel (1523-1530)*, in *Actes du Colloque G. Farel*, Neuchâtel 29 septembre – 1er octobre 1980, publié par P. BARTHEL, R. SCHEURER, R. STAUFFER, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1983, 2 vols., pp. 73-81.

Girolamo Negri e i testi di Lutero, Melantone, Zwingli che si procurò in città e financo nel convento, in cui era stato rinchiuso per precauzione contro il «contagio ereticale»[64].

I provvedimenti presi dalla Santa Sede e dal duca Carlo per arrestare la propagazione della Riforma furono a lungo scarsi e inefficaci, benché vi fosse la consapevolezza della diffusione di «questa mala setta in tutto il dominio» sabaudo e della necessità di eliminarla da uno Stato dalla posizione così strategica «chè essendo quel paese principio et chiave d'Italia potria talmente dilatare che non basteria tutto il potere di Sua Santità a provederli»[65]. Dal 1525 il papa aveva rafforzato il controllo istituzionale sul ducato affidando ai vescovi di Aosta, Vercelli, Ivrea, Mondovì, Ginevra e Losanna, ai commissari papali e a Tommaso Illirico, nominato inquisitore generale nel 1527, il compito di perseguire gli eretici. L'attività repressiva della Chiesa era stata però limitata sia dalla mancanza di una direzione univoca e di un'azione coordinata tra inquisitori e vescovi nell'applicazione delle misure coercitive – che privava di incisività l'intervento ecclesiastico – sia dalla ferma difesa delle proprie prerogative giurisdizionali da parte dello Stato. I conflitti istituzionali tra il potere civile e l'autorità inquisitoriale non furono, difatti, infrequenti: ad esempio, nel marzo 1526 il Consiglio ducale raffreddò lo zelo di un inquisitore che voleva reprimere l'eresia luterana con la forza, con l'argomento che la sfera di potere attribuitagli da Roma era spirituale, mentre l'impiego di mezzi coercitivi era di esclusiva competenza degli organi di giustizia civili[66].

Carlo II, pur non rinunziando all'appoggio della Santa Sede, aveva cercato di far fronte all'eresia con il sostegno dell'Assemblea degli Stati. In accordo con l'Assemblea, nel 1528 aveva emanato una serie di provvedimenti; ma questi e i pochi altri emessi successivamente[67] avevano avuto effetti limitati, sia per la

---

[64]Gli episodi relativi alla conversione di Curione sono narrati da Niccolò Stupano nella sua *Oratio panegirica de Coelii Secundi Curionis vita atque obitu, habita Basileae anno 1570* (in J. G. SCHELHORN, *Amoenitates literariae*, Francufurti et Lipsiae, D. Barthomei, 1725-1730, XIV, pp. 325-402, pp. 328 sgg.) e sono ricordati da JALLA, *Storia Della Riforma in Piemonte*, cit., pp. 13, 23.

[65] Così si esprimeva il vescovo di Aosta Pietro Gazzino in una lettera a Carlo II, da Roma, 12 luglio 1529, edita in B. FONTANA, *Renata di Francia duchessa di Ferrara*, Roma, Forzani e C., 1889-1899, 3 voll, 1, pp. 295 sg. Vedi anche JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., pp. 29 sg.

[66] *Verbali del «Consilium cum domino residens» del ducato di Savoia (1512-1532)*, a cura di I. Soffietti, Milano, Giuffrè, 1969, p. 123. Sui conflitti giurisdizionali fra le autorità civili e religiose vedi JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., pp. 29 sgg.

[67] Le misure prevedevano pene anche drastiche contro gli eretici e i possessori di libri eretici e misure di sorveglianza anche sui predicatori: ivi, pp. 26 sgg.

scarsità di mezzi anche pecuniari di cui il duca disponeva per farli attuarle, sia per il suo comportamento incostante nella lotta all'eresia, che oscillò tra una relativa tolleranza e la repressione spietata. La linea politica religiosa di Carlo II dipese infatti in larga misura dai suoi calcoli politici nella complessa situazione internazionale di quegli anni, che lo vedeva stretto tra Francesco I e Carlo V, bisognoso del sostegno del papa, ma anche degli Svizzeri, preziosi alleati per contrastare gli intenti egemonici della Francia e per risolvere la questione del dominio di Ginevra. L'ostilità di Berna e di Ginevra costituì più volte un deterrente contro le persecuzioni messe in atto dal duca contro eretici e Valdesi, una volta ottenuto l'appoggio dell'imperatore al Congresso di Bologna[68].

Così, nel 1535 l'ambasciatore ginevrino a Berna, Amico Porral, scriveva che «L'evangile se repand pour tout *l*es villes» del ducato[69] e che, nella stessa Torino, «la setta luterana pullula grandemente»[70]. Eresie ben più radicali si propagavano intanto dal vicino marchesato di Saluzzo, vero e proprio focolaio di eresia dagli anni trenta del Cinquecento e terra natale di antitrinitari come Giovanni Paolo Alciati e Giorgio Biandrata[71].

La situazione precipitò con l'occupazione francese del Piemonte. Lo smembramento dello Stato, diviso fra Francesi, Spagnoli e Svizzeri, l'eclissi dell'autorità sovrana, il caos economico, politico e sociale in cui precipitò il paese, l'arrivo di soldati e di comandanti protestanti (come il de la Noue, il Coligny, il Fürstemberg), e soprattutto la presenza di governatori inclini alla Riforma portarono a un notevole progresso di essa nel ducato sabaudo. La politica tollerante seguita da Guillaume du Bellay, da Claude d'Annebault, da Francesco di Borbone, duca di Enghien, da Paul de la Barthe, signore di Thermes, da Giovanni Caracciolo, principe di Melfi, che si succedettero nel governo dei domini piemontesi, riuscì in parte a neutralizzare i provvedimenti presi da Francesco I e da Enrico II per imporre l'ortodossia cattolica nei loro territori. Il Du Bellay ottenne il rinvio dell'attuazione dell'editto di Fontainebleau (1540) sino al 1543,

---

[68] Sui rapporti fra Carlo II e gli Svizzeri vedi ivi, pp. 30 sgg. Il loro intervento mise fine, ad esempio, alla politica persecutoria messa in atto dal duca nel 1535, con la nomina di Pantaleone Bersore a commissario ducale per la lotta contro i Valdesi.

[69] La lettera di Porral, dell'agosto 1535, è citata da JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., p. 36.

[70] Il 3 aprile 1532 il duca scriveva da Thonon a Niccolò Balbo di vigilare sulla situazione a Torino, dato che l'eresia progrediva in Savoia, in Val d'Aosta e nella capitale: AST, Lettere della corte, 1529-1532, c. 279, citata in JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., p. 33. L'episodio si era verificato in occasione dei funerali del presidente Gioffredo Passero, durante i quali erano stati distribuiti versi contro il purgatorio: ivi, p. 43.

[71] A. PASCAL, *Il Marchesato di Saluzzo e la Riforma protestante durante il periodo della dominazione francese (1548-1588)*, Firenze, Sansoni, 1960.

mentre sei anni più tardi l'intervento del Caracciolo riuscì a limitare per qualche tempo l'azione repressiva della *Chambre ardente*, che Enrico II volle stabilire in ogni Parlamento. Nelle Valli, i Valdesi godettero della protezione anche dei governatori Wilhelm von Fürstemberg, comandante dei mercenari tedeschi inviati dai principi protestanti alleati di Francesco I, e Gauchier Farel, fratello del riformatore svizzero Guillaume Farel, entrambi protestanti. L'annessione alla Francia, nel 1548, del Marchesato di Saluzzo rese ancora più difficile arginare la propagazione del movimento riformato.

La descrizione del Piemonte come «terra d'eresia» nel periodo della dominazione francese è comune a molte fonti, coeve e successive. Nell'*Histoire véritable des Vaudois* (1678-79), fra i motivi di difficoltà di intervento della *Chambre ardente* si indicava la presenza degli eserciti e il fatto che

> on ne voit que porteurs et vendeurs de livres de Genève et d'Allemagne, predicateurs ecc. [...] un grand nombre d'étrangers, qui passaient déjà pour habitans, infecterent les autres; l'esprit de dispute devint populaire. Ceux qui devaient réprimer ètaient absents ou incapables [...] Les Catholiques croyaient le mal sans remede et n'osaient presque pas s'en plaindre en public[72].

Secondo Pierre Gilles,

> le pur Evangile continuoit à s'espandre par tout le Piedmont, la multitude de ceux qui embrassoyent la Religion réformé s'augmentoit journellement, tellment qu'il y avoit bien peu de villes, ou villages de quelche considération qui n'en eust nombre de toutes qualitez, et entre iceux plusieurs Seigneurs de marque, et sans grande opposition, jusques en l'an 1550[73].

In alcune città come Cuneo, Asti, Dronero, Busca, Carignano, Racconigi, Poirino, Vigone, Pancalieri, Caraglio, Fossano, furono organizzate solide comunità. A Torino, dichiarava l'Aloisiano, sotto lo sguardo tollerante dei governatori un «occultus minister» – in realtà Alessandro Guyotin, un eminente letterato e giureconsulto – aveva costituito

> magna [...] Christi ecclesia, ubi occultus minister in domibus privatis fidelibus Verbum divinum concionatur, et docet, ac Jesu Sacramenta admini-

[72] Manoscritto della Biblioteca reale di Torino, n. 169, citato da JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., p. 62.

[73] P. GILLES, *Histoire ecclésiastique des Eglises reformées*, Genève, Jean de Tournes, 1644; cito dalla ristampa edita a Pignerol, Chiantore e Mascarelli, 1881, I, p. 81.

strat, in qua quidem Civitate sunt multi fideles ex primatibus et nobilibus, plures etiam ex Senatoribus, Jurisperitis et medicis, nec ipsi praesides haec ignorant[74].

Queste dichiarazioni, sospettabili di enfasi celebrativa, trovano conferma nella capacità di attrazione esercitata da Torino anche su figure quali Clément Marot e Etienne Dolet[75] e, soprattutto, nelle testimonianze di ufficiali ducali. Ancora sul finire degli anni Cinquanta, alcuni di essi riferivano che «ormai gran parte delli sudditi declinano dalla fede cattolica e dalla fede apostolica e romana Chiesa»; e fra questi, anche esponenti della più alta autorità dello Stato, il Senato[76].

L'instabilità politica e la liberalità dei governatori, oltre che le personali convinzioni dei senatori, influirono anche sull'opera del Parlamento di Torino, che nei primi quindici anni rimase, nel complesso, «passiva ed effimera»[77]. Privo di una direzione politica decisa nella persecuzione religiosa, coinvolto nei gravi problemi militari, politici, e soprattutto finanziari del ducato, in preda a una gravissima crisi economica[78], il Parlamento torinese non intraprese una lotta risoluta e sistematica contro l'eresia nel paese, e tanto meno nelle Valli valdesi. La protezione del Du Bellay impedì anche l'applicazione dell'editto di Francesco I contro i Valdesi, che portò alle stragi di Mérindol e Cabrières in Provenza. Il solo provvedimento relativo alle comunità valdesi, preso in accordo fra il vescovo suffraganeo di Torino, l'inquisitore, il vicario dell'abbazia di S. Maria di

---

[74] Per la descrizione della situazione in altre città piemontesi vedi la lettera di Busca cit., pp. 48 sg. e 53 sg. Alessandro Guyotin, insieme con Girolamo Selvaggio da Pinerolo, organizzò nella città due comunità, una di lingua francese e una di lingua italiana.

[75] Il famoso tipografo e il poeta francesi cercarono rifugio a Torino nel 1544; Marot vi morì, mentre Dolet fu condannato in Francia: vedi M. SCREECH, *Clément Marot, a Renaissance Poet Discovers the Gospel: Lutheranism, Fabrisu and Calvinism in the Royal Courts of France and of Navarre and in the Ducal Court of Ferrara*, Leiden, Brill, 1994. Sulla sua sepoltura A. OLIVIERO, *Una testimonianza trascurata sulla tomba di Clément Marot a Torino*, in «Studi francesi», 6, 1962, pp. 263-265. Per Dolet vedi ora, oltre alla bibliografia, curata da R. C. CHRISTIE, *Etienne Dolet, the Martyr of the Renaissance, 1508-1546: a Bibliography*, Nieuwkoop, De Graaf, 1964, *Etudes sur Etienne Dolet, le théatre au XVI siècle, le forez, le lyonnaise et l'histoire du livre, publiées à la mémoire de Claude Longeon*, éditées par G.-A. PEROUSE, Genève, Droz, 1995.

[76] Vedi il parere di Emiliano Scandigliano del 1559, conservato nella Biblioteca reale di Torino, Miscellanea patria 101, e la lettera di Andrea Provana di Leynì del 31 dicembre 1553, conservata in ASTO, Archivio di corte, *Lettere di particolari*, P, mazzo 64, entrambi citati da MERLIN, *Il Cinquecento*, cit., p. 83.

[77] PASCAL, *I Valdesi e il Parlamento*, cit., p. 7; JALLA, *Il Parlamento francese di Torino* cit., p. 366.

[78] Sulla situazione economica del ducato vedi le lettere citate da PASCAL, *I Valdesi e il Parlamento*, cit., p. 7.

Pinerolo e il presidente del Senato, data al 1546 e stabilisce l'intensificarsi di riti cattolici e l'obbligo di parteciparvi; ma esso venne del tutto disatteso[79].

Questo vuoto istituzionale fu colmato solo dal Consiglio cittadino, che cercò di fronteggiare il fenomeno ereticale con misure quali il controllo sulla predicazione, la creazione di un comitato di saggi contro l'eresia, la fondazione di scuole, l'introduzione di riforme ecclesiastiche, l'espulsione di sacerdoti sospetti (quali Raphael Bourdeille), come pure sollecitando l'intervento del governatore francese contro i «molti huomini infetti di setta Luterana» presenti nella città. Il sostituto del governatore Du Bellay, Guigue Guiffrey, si limitò però a dare ordine al vescovo suffraganeo e all'inquisitore di indagare e di procedere contro gli eventuali rei[80].

Il 1549 segnò l'inizio di un'inversione di rotta. Forse anche su sollecitazione di Paolo III, Enrico II rafforzò l'apparato coercitivo, promulgando due editti subito ratificati dal Parlamento di Torino e poi parzialmente modificati dall'editto di Chateaubriant. Nel primo, si ribadivano le deliberazioni dell'editto del 1546, ampliandole e precisandole: oltre all'obbligo di partecipare ai più frequenti riti cattolici, fu stabilito il bando per i predicatori protestanti; due consiglieri della Corte furono deputati all'esecuzione degli ordini; la confisca dei beni dei rei fu affidata alla Corte di giustizia, affinché gli inquisitori non commettessero abusi, mentre fu stabilito un compenso per questi ultimi a carico dell'arcivescovo di Torino[81]. Nel secondo, gli ecclesiastici, e in particolare i vescovi, venivano autorizzati a processare gli eretici senza l'autorizzazione dei giudici ordinari e si faceva obbligo alle autorità civili di concedere sempre il braccio secolare[82]. La scomparsa del Caracciolo nel 1550 rese più agevole all'inquisitore Giacomelli e al Parlamento mettere in atto i decreti del re francese.

---

[79] Ivi, pp. 8 sg.

[80] Vedi P. G. LONGO, *Città e diocesi di Torino nella Controriforma*, in *Storia di Torino*, III, *Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello Stato (1536-1630)*, a cura di G. Ricuperati, Torino, Einaudi, 1998, pp. 470 sgg. La commissione di saggi fu insediata nel 1543; nel 1547 furono istituite scuole di Istituzioni legali e di Logica: uno degli insegnanti fu l'umanista riformato Gaudenzio Merula. La lettera del Consiglio di Torino, del marzo 1543, e la risposta del Guiffrey sono edite in JALLA, *Il Parlamento francese*, cit., p. 366.

[81] Archivio arcivescovile di Torino, Benefizi, cat. L, mazzo 1, Avigliana parrocchiale, n. 3, citato da PASCAL, *I Valdesi e il Parlamento*, cit., p. 8.

[82] Ivi, p. 11.

I primi obbiettivi di questo nuovo attivismo repressivo furono i Valdesi, le cui vicende sono state già ricostruite da diversi studiosi[83]. Il Parlamento tentò di colpire innanzitutto i rappresentanti dell'autorità politica delle Valli, nella persona dei due sindaci di Angrogna. Colletto Buffa e Pietro Chianforano furono arrestati dopo essere stati ripetutamente chiamati a comparire di fronte alle autorità e sollecitati a far cessare la predicazione riformata nel loro paese. Essi si opposero, in nome della fedeltà alla Parola di Dio, e inviarono una supplica al re di Francia per praticare liberalmente il loro culto nelle zone subalpine, che sortì però l'effetto opposto. Comunque, il Parlamento avviò trattative per ottenere almeno la partecipazione ai riti cattolici da parte della popolazione. Il riaccendersi della guerra con la Spagna impedì però all'Inquisizione e al Parlamento di portare a termine la propria azione intimidatoria verso le autorità di Angrogna e, più in generale, di risolvere la «questione valdese». Le due istituzioni dovettero limitarsi a perseguitare i singoli eterodossi, cosa che nei primi anni Cinquanta fu fatta con maggiore determinazione che in precedenza. Tuttavia, come è già stato rilevato, il numero dei processi condotti in questo periodo dal Senato non è quantificabile, date le notevoli lacune presenti nella documentazione.

Nel 1550, i rappresentanti del potere ecclesiastico sottoposero a giudizio Maria Cupina, originaria dalla Val Luserna, che predicava dottrine protestanti nelle valli di S. Martino e di Perosa, secondo la tradizione delle *sorores* valdesi, guadagnando molte persone alla Riforma. La donna si mostrò molto ferma nel difendere le proprie idee «eretiche» nel corso degli interrogatori, ma non sappiamo se la sua pertinacia fu poi punita con la pena capitale. Sia per il suo processo sia per quello di Jacopo Macelli, di Perosa, avviato nello stesso anno per «eresia», i documenti riferiscono, come si è visto, solo dell'*iter* processuale seguito[84]. Il Parlamento avocò invece a sé l'esame di un consigliere del Senato,

---

[83] Ivi; JALLA, *Il Parlamento francese di Torino*, cit.; ID., *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., C. PAPINI, *Il processo di G. Varaglia (1557-58) e la Riforma in Piemonte*, Torino, Claudiana, 2003.

[84] Vedi prima, p. 173. Nel verbale del Parlamento si legge inoltre: «Super eo quod procurator camere abbatialis Monasterii beate Marie de Pinerolio, et Inquisitor fidei catholice curie parlamenti notificaverunt iis diebus praeteritis contra quandam Mariam Cupinam de Valle Lucerne de heresi intitulatam processum inquisitorialem instituisse ipsamque interrogasse et pluries repetiisse illamque semper in suis responsionibus perstitisse et cum plures essent de Valle S. Martini et Perusie in quibus dicta Maria heresim praedicabat qui de eadem heresi intitularentur [...] officiaris inhibitum fuerit per vicarium dicte abbatie et inquisitorem pred.ne contra tales de eadem heresi intitulatos procederent donec esset perfectus processus dicte Marie et propterea fidem facientes de [...] alio processu formato super eadem materia contra Jacobum Macelli de Perusia requisiverunt inhibitionem per eosdem significantes factam confirmari et mandari ipsis vicaris et Inquisitori ut procedant contra dictos Mariam Cupinam et Jacobum Macelli ac alios

Colleto Stringa, accusato di aiutare i valdesi della sua nativa valle d'Angrogna informandoli in anticipo dell'arrivo dell'inquisitore e del consigliere delegati dalla Corte di ristabilire la fede cattolica nelle Valli («quod foveat partes hereticorum sive Valdensium in eadem valle degentium eosdem Valdenses admonendo de adventu praedicti consiliarii et inquisitoris fidei ad dictam vallem ad impediendum ne illuc accederent»)[85].

Nello scorcio del 1550 a finire tra le maglie del Sant'Uffizio fu Paolo della Riva, appartenente a una nobile famiglia di Vigone, ex minorita di S. Francesco, con l'accusa di scisma e di eresia; già condannato alla galera, aveva abiurato, ma era ricaduto nell'«errore», dedicandosi anzi all'evangelizzazione in vari luoghi e in particolare nella valle Luserna:

> Paul de la Rive de Fenil jadis frere Mineur de l'ordre de Sainct François charge et intitule de chisme et heresie et destre des adherentz de la secte lutherienne et mesmes destre recheu des erreurs de heresie despuit quil auoit une foys abiure lesd. erreurs et pour iceulx estre condemne es galeres du Roy desquelles il auoit apres este libere retournant a croire lesd. erreurs et iceulx prescher et einseigner en plusieurs lieux de ce pays et mesmes en la valle de Luserne en troblant et mectant sedition en la paix de la republique chrestienne.

La condanna alla pena capitale comminata dall'Inquisizione in quanto eretico *relapso* fu approvata dal Parlamento, dopo l'esame dell'imputato, che fu bruciato nella piazza del mercato di Pinerolo; i suoi beni vennero confiscati dallo Stato[86].

La stessa sorte subirono alcune donne inquisite per stregoneria nel 1551 e Giovanni di Rosate, originario di Bairo, nel Canavese, fermato mentre portava nel suo paese libri compromettenti, il *De Fanini faventini ac Dominici bassanensis morte*, l'*Apologia seu Defensione Hieronimi Galatei*, l'*Epistola de morte Paulii tercii pontificis maximi*, l'*Inviolata sinceraque fidei nostra mensura seu regula*, alcuni *Edita contra Lutherum*, il *Catechismus seu formularius ad edocendos pueros in religione christiana*[87]. Ignoriamo l'esito del processo condotto contro il rettore delle scuole di Vigone, Giovanni Libero, accusato di eresia, di Guglielmo Magneti, sacerdote di Bairo, abitante a Racconigi, e di un certo Franceschino, suo nipote, entrambi coinvolti nel processo contro il Rosate. In-

---

quos comperient de ipsa heresi infectos prout iuris est». (ASTO, Registri camerali, art. 618, cc. 21*v*-22*r*: cfr. JALLA, *Storia Della Riforma in Piemonte*, cit., pp. 369, 437).

[85] Vedi prima, p. 173 (ASTO, Registri camerali, art. 618, cc. 47*r*-*v*; cfr. ivi, pp. 369, 437 sg.).

[86] Vedi prima, pp. 173 sg. (ASTO, Registri camerali, art. 618, cc. 50*v*-51*v*).

[87] Ivi, pp. 370, 439 (ASTO, Registri camerali, n. 618, c. 78).

terrogato il Rosate, il Parlamento decise di indagare sull'eventuale possesso di libri sospetti da parte di questi ultimi e sulla loro condotta di vita[88].

Il vuoto di potere determinatosi con la riapertura delle ostilità con la Spagna, nel 1551-52, l'avanzata francese nel ducato e la morte di Carlo II l'anno successivo provocarono presumibilmente un'interruzione nell'attività repressiva del Parlamento, anche se l'assenza di documentazione per il triennio 1552-1554 non ci consente di documentarlo. Nel 1555 la situazione mutò, per il rafforzamento dei due «fronti»: se l'elezione al soglio pontificio di Paolo IV portò ad un inasprimento dell'azione antiereticale e alla conseguente crescita dell'emigrazione verso Ginevra, il sostegno dei riformatori svizzeri contribuì al rafforzamento del movimento protestante piemontese, e soprattutto delle comunità valdesi. Mentre i primi dei numerosi pastori inviati da Calvino si impegnavano in un'intensa opera di predicazione nelle Valli – con un successo tale da portare in breve alla costruzione di sedi più stabili, una sorta di «templi» rudimentali – la «nuova Gerusalemme» svizzera si arricchiva di esuli ricchi di beni e di capacità, quali il celebre professore di diritto Giovanni Paolo Alciato, il nobile funzionario ducale Giovanni Leonardo Sartori, il medico Niccolò Sterpino, il futuro pastore e storico dei Valdesi Gerolamo Miolo, Giovan Battista Pinerolo, fondatore di un'importante tipografia nella patria di adozione, il nobile anch'egli tipografo Pietro Costa.

Queste emigrazioni causarono l'intervento del Parlamento che, nel giugno del 1555, in seguito alla partenza di Pietro Testa, emise una deliberazione concernente la confisca dei beni degli esuli[89]. Intanto, la Corte aveva ripreso la sua attività coercitiva a spese di un orefice, Bartolomeo de Filippi, processato in contumacia e soggetto ad arresto per aver strappato e gettato per terra un sommario delle indulgenze affisso nei luoghi pubblici di Torino, «contemptum Romane ecclesie et dicte curie seditionem et scandalum publicum»[90]. Due servitori di Biagio Bonomo, uno detto «Le Picard» e un ex ciabattino nativo della Champagne chiamato Jean Robert, furono poi incriminati per aver affisso in città molti «placards» ereticali e aver pronunziato «paroles scandaleuses au mepris des sainctes constitutions de l'Eglise Catholique et Romaine et des ministres dicelle», in particolare sull'eucaristia, la messa, il purgatorio, i santi ecc. Interro-

[88] Vedi prima, p. 175 (ASTO, Registri camerali, n. 618, cc. 104*r-v*, 105*v*).

[89] Vedi prima, p. 175 (ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 13; cfr. ivi, pp. 374, 440).

[90] Vedi prima, p. 175 (ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 13; cfr. ivi, pp. 375, 441).

gato e sottoposto a tortura, il Robert fu condannato a una pena severa (abiura, fustigazione pubblica, tre anni di voga sulle galere, bando perpetuo):

> Veu par la court le proces formé par les conseillers a ce commis contre Jehan Robert du lieu de S. Manoy [...] chargé d'avoir dogmatizé et proferé plusieurs parolles scandaleuses au mepris des sainctes constitutions de l'Eglise Catholique et Romaine et des ministres dicelle, comme du S. Sacrament de l'authel, de la messe, du purgatoyre, de la confession, veneration de sainctz etc. , avec quelque presumption qu'on avoit qu'il eust attache certains placartz qui furent nagueres affigez sur le carrefour de ceste ville, au mepris des sommaires des indulgences apostoliques [...] pour reparation duquel exces la condamné et condamne a faire emende honorable par devant icelle court le 1er jour d'audiance, estant en chemise, teste, braz et piedz nudz, les deux genoulx a terre, tenant une torche allume au poing, demandant pardon a Dieu, au Roi et sa justice des exces quil a fait [...] et du S. Sacrament de l'authel, de la messe, du purgatoyre, de la confession, veneration de sainctz eccey apres a estre fouetté par les cantons [...] et en aprez a estre mené aux galleres pour y servir le Roy de forsat lespace de troys ans, le bannissant a jamais du pays de Piemont.

La condanna fu poi in parte alleggerita a seguito delle proteste del procuratore generale del re per le precarie condizioni di salute dell'imputato[91].

Nell'inverno del 1555-56 moriva di stenti nelle carceri del Parlamento nella nativa Chieri l'anziano e nobile notaio Giovanni Leonardo Sartori, già segretario del duca Carlo e tesoriere della contea di Asti, che, esule a Ginevra con la famiglia, aveva raggiunto fama oltralpe per le sue visioni e i suoi scritti radicalissimi[92]. Autoproclamatosi «secondo Mosè», dopo aver attraversato l'Inghilterra, le Fiandre, la Svizzera per diffondervi i suoi proclami e suoi scritti miranti ad un palingenesi completa e spirituale della cristianità e alla riconciliazione universale, per motivi oscuri il Sartori era tornato nel ducato carico di libri

[91] ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 13; cfr. ivi, pp. 376 sgg.

[92] A Giovanni Leonardo Sartori (denominato anche Giovanni Leonardi o Giovanni Leone Nardi), autore delle *Tabulae duarum legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae* (Basilea, J. Parcus, 1553) ho dedicato una monografia in corso di ultimazione, destinata ad essere accolta nella collana «Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento». Sul suo pensiero e la sua biografia per il momento vedi D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, in ID., *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. PROSPERI, Torino, Einaudi, 2000, pp. 169-175; U. PLATH, *Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556*, Zürich, Theologischer Verlag, 1974, pp. 112-119 e L. FELICI, *Il profeta e gli infedeli. La visione irenica di Giovanni Leonardo Sartori*, in «Bruniana e Campanelliana», X, 2004, pp. 163-167. Qualche notizia sul suo processo è contenuta in un Memoriale del 1607, conservato in ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 28, riportata da JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., pp. 79 sg. (vedi anche pp. 99, 109, 373, 376, 380).

e di carte compromettenti ed era stato arrestato per ordine del Senato di Chambéry e poi tradotto a Chieri, sotto la scorta di arcieri. Nonostante l'abiura che pronunziò nella chiesa di S. Domenico, l'inquisitore decise di sottoporlo a nuovi, più stringenti interrogatori, ai quali però non sopravisse. La sua vicenda ebbe molta eco, tanto che, secondo Jalla, essa impresse una forte accellerazione alla Riforma a Chieri e la città divenne «una piccola Ginevra»[93]. L'anno successivo, un figlio del Sartori, Niccolò, saliva sul rogo ad Aosta perché riconosciuto colpevole di propaganda ereticale[94].

Nel frattempo, il Parlamento torinese aveva lanciato un'offensiva in grande stile contro i Valdesi. Preso atto della diffusione della «secte lutherienne ou soit heretique» nelle Valli di Luserna, S. Martino e Perosa, «tant par la neglicence des prelats que par la predication d'aulcuns predicateurs venants du lieu de Geneve», un decreto del 20 dicembre 1555 stabiliva l'invio di consiglieri nelle suddette Valli, con scorta armata, per indagare sui predicatori stranieri e i loro accoliti, arrestarli e condurli a Torino per sottoporli a processo, come pure per obbligare gli abitanti ad ascoltare le prediche degli ecclesiastici delegati dalla diocesi di Torino, sotto minaccia della confisca dei corpi e dei beni. L'incarico di attuare l'ordine fu affidato al presidente Bartolomeo Emé e al consigliere Agostino Della Chiesa. Inoltre, il senatore Corbis fu inviato ad Angrogna con un battaglione di fanteria per saccheggiarla e distruggere i templi lì edificati; ma questo provvedimento restò inattuato, forse a causa degli eventi bellici o per l'intervento di personaggi di alto rango a Torino[95].

Non si arrestò però l'azione coercitiva del Parlamento contro i Valdesi. Nel 1556 ebbe luogo il processo contro il colportore Berthlémy Hector di Poitiers, che fu processato dal Parlamento e condannato alla pena capitale dall'Inquisizione per la vendita di Bibbie, dell'*Istituzione della religione cristiana*, di libri di Salmi, di catechismi ecc. nel Delfinato e nelle Valli valdesi. La morte dell'Hector, per mano del braccio secolare, fu celebrata dalla pubblicistica protestante come un martirio esemplare per la costanza nella fede da lui dimostrata anche sul rogo[96].

Le successive incursioni dei commissari del Parlamento nelle Valli non portò a un arretramento dei Valdesi dalle loro posizioni. Forti della protezione del luogotenente generale del Piemonte, Paolo de la Barthe, e delle pressioni

[93] Ivi, p. 80.
[94] Ivi, p. 91.
[95] JALLA, *Il Parlamento francese di Torino*, cit., pp. 427 sgg.
[96] Ivi, p. 429; JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., p. 99 e PAPINI, *Il processo di G. Varaglia*, cit., pp. 29 sg.

esercitate su Enrico II dai Cantoni svizzeri protestanti e di numerosi principi tedeschi, le comunità si opposero anche all'attuazione dell'editto emanato dal sovrano francese nel 1556 contro di loro, in risposta alla confessione di fede che gli avevano inviato per mezzo del Parlamento. Le misure coercitive prese dal Senato in applicazione del medesimo, che contemplava la cattura e l'arresto di pastori e maestri delle Valli, restarono lettera morta e i Valdesi goderono di un periodo di tregua dalle persecuzioni.

La Riforma conobbe, negli anni successivi, notevoli progressi in Piemonte. In molte città del ducato, e in primo luogo a Torino, furono organizzate solide comunità; quelle valdesi si rafforzarono considerevolmente, anche grazie alla presenza di predicatori inviati da Ginevra: secondo il medico Aloisiano di Busca, nel 1559 trenta ministri predicavano apertamente a circa 40.000 fedeli nelle Valli[97]. Lo stesso inquisitore Giacomelli fu denunziato al Parlamento, da un frate minorita, con l'accusa di aver partecipato alle riunioni di conventicole ereticali e di aver predicato dottrine eterodosse; il processo fu fatto a Roma, per il rifiuto del Senato di procedere contro l'inquisitore senza prove certe, e dovette concludersi con l'assoluzione dell'imputato[98].

In questi anni, si colloca anche il celebre processo contro Goffredo Varaglia per l'intensa opera di evangelizzazione condotta nelle Valli su incarico dei riformatori ginevrini[99]. Com'è noto, a nulla riuscirono i tentativi del vescovo, Andrea de Monte Dei, che lo conosceva, di aiutarlo; per la sua irremovibilità, e probabilmente anche per le pressioni esercitate da Paolo IV, il Varaglia venne condannato a morte in quanto *relapso* dall'autorità ecclesiastica e civile. Tuttavia, se diamo fede alla narrazione apologetica di Jean Crespin, la decisione del Parlamento dipese dal timore di essere criticato piuttosto che dalla convinzione della giustezza della condanna alla pena capitale[100].

Alla crescita del movimento riformato continuò a corrispondere in questo periodo, con drammatico parallelismo, l'aumento della repressione religiosa. A farsene promotore fu allora il vescovo di Torino, il cui intervento contribuì fortemente all'attacco contro la rete organizzativa protestante condotto dal Parlamento. Molte furono le vittime della repressione: numerosi emigrarono, o tornarono oltralpe, come il pastore Guyotin, altri furono sottoposti a procedimenti giudiziari, come Francesco Saillans, Paolo Basterio e Andrea Ponzio. Come si è già visto, il Saillans era stato arrestato dal governatore di Torino «in quadam

[97] Lettera di Busca cit. in JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., pp. 98 sgg.
[98] ID., *Il Parlamento francese di Torino*, cit., pp. 431 sgg.
[99] Sul processo Varaglia vedi ora PAPINI, *Il processo di G. Varaglia*, cit.
[100] J. CRESPIN, *Histoire des Martyres*, Genève, Vignon, 1594 (rist. Tolosa, 1887), p. 528.

domo dicte civitatis cum quibusdam aliis ibidem congregatis proffitentibus doctrinam lutheranam et a S. Matre Ecclesia reprobatam» e fu condannato al bando perpetuo dal Piemonte[101]. Nel suo processo fu coinvolto Paolo Basterio, contro il quale il Parlamento spiccò un ordine di cattura «etiam in loco sacro» e l'ingiunzione a presentarsi al cospetto del Senato per essere imprigionato e interrogato[102]. Il Basterio si dette probabilmente alla fuga, mentre davanti alla Corte di giustizia compariva il rettore di scuola Andrea Ponzio. Incarcerato nel palazzo arcivescovile, dove subì interrogatori in presenza dell'arcivescovo, del suo vicario generale e dell'inquisitore per la sua adesione alle dottrine riformate e l'opera di propaganda svolta tra i suoi allievi, il Ponzio fu trasferito nelle prigioni del Parlamento su richiesta del procuratore generale per essere sottoposto a giudizio dai consiglieri e «iurisque et iusticie periturum»[103].

Stando alla documentazione, con questi processi si concludeva l'azione del Parlamento di Torino come «tribunale della fede»: un'azione forse non particolamente incisiva, ma illuminante della multiforme strategia della repressione religiosa nell'Italia cinquecentesca.

LUCIA FELICI

---

[101] ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 13; cfr. JALLA, *Il Parlamento francese di Torino*, cit., pp. 434 sg., 441 sg.: «Prefata curia ordinat [...] Paulum Basterium in dictis informationibus et responsionibus nominatum ubique reperi poterit etiam in loco sacro saluo de eum reintegrando si fieri debeat ad corpus capi et captum ad carceres dicte curie tutte adduci iuri et iusticia periturum».

[102] Vedi prima, p. 14 (ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 13: cfr. ivi, p. 435).

[103] ASTO, Materie ecclesiastiche, cat. 9, mazzo 1, n. 13; cfr. ivi, pp. 436, 442: «Visis per Cameram [...] informationibus et confessionibus datis et factis coram archiepiscopo taurinensi eique vicario generali et Inquisitore heretice pravitatis per Andream Pontium ebrodunensem rectorem scolarum in hac civitate commorantem nunc detentum in carceribus palatii dicti archiepiscopi intitullatum et suspectum de crimine heresis videlicet quod adhereret erroribus secte luterane et docuisset quosdam filios in dictis erroribus conclusionibus procuratoris generalii regii et omnibus consideratis, prefata Camera ordinat dictum Andream Pontium personaliter capi et ad carceres dicte curie adduci per commissarios ab eadem curia deputandos interrogandi et interrogatoris illi faciendis [...] iurisque et iusticie periturum».

Contro lo spirito del secolo. Inquisizioni e dissenso in Italia al tempo della Rivoluzione

«Il bisogno di divertirsi è tale, in questo secolo
dominato dalla noia, che persino quando c'erano
dei pranzi, appena il marchese usciva tutti si squagliavano.
Purché si evitasse ogni scherzo su Dio, sui preti,
sulle persone altolocate, sugli artisti protetti dalla corte,
su tutto ciò insomma che rappresenta l'ordine stabilito;
purché non si dicesse bene [...] di Rousseau, né
di chiunque si concede una certa libertà di parola;
purché soprattutto non si parlasse mai di politica,
si poteva chiacchierare liberamente di qualunque cosa»

Stendhal, *Il rosso e il nero*

È a tutti ben nota, per averla descritta Franco Venturi nel suo *Settecento riformatore*, l'immagine impietosa data nel 1768 dall'illuminista portoghese Luis Antonio Verney. Una cappa di oscurantismo e intolleranza gravava, ai suoi occhi, sulla Toscana e ne condizionava pesantemente la vita politica e culturale:

> Gli uomini dotti si ritrovano fra due estremi pericolosi: da una parte vi è qualche fortezza e dall'altra il S. Uffizio. Se uno progetta qualche cosa per il pubblico bene e per riformare i disordini, muore in fortezza. Se indica fin dove si può estendere la libertà del principe e la libertà del pensare, si riduce all'Inquisizione dal che ne segue che in simili paesi mai si ved[ran]no le scienze, né la politica, né il commerzio, né altre cose che ne sono conseguenze[1].

Amareggiato dal destino ineludibile di chi prova a muoversi attraverso i rigidi confini dell'ordine, col rimpianto per la «pazzia di fidarsi degli uomini»[2], Verney descriveva a tinte fosche l'involuzione politica della Toscana che il go-

---

[1] F. VENTURI, *Settecento riformatore. II. La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, Torino, Einaudi, 1976, p. 9. La lettera del 17 luglio 1768 era indirizzata a Ayres de Sá e Melo.

[2] Ivi, p. 10.

verno del generale Botta (1757-1766) aveva schiacciato nell'«angolo morto»[3] d'Europa, auspicando che il nuovo governo di Pietro Leopoldo desse finalmente avvio ad un vasto moto di riforme che, spezzando il grigiore dell'ignoranza, promuovessero la *felicità*.

E più di altri Stati, proprio la Toscana di Pietro Leopoldo avrebbe dato l'impressione che l'azione congiunta fra principe illuminato e nuovo ceto dirigente formatosi a contatto con il pensiero illuminista europeo potesse finalmente ovviare alla secolare arretratezza, ed insieme arginare la pervasività della chiesa e prospettare un avanzato piano di sviluppo sociale e intellettuale[4]. La linearità della fase di progresso che il moto riformistico sembrava suggerire si interruppe all'indomani del 14 luglio 1789. La contrazione del quadro politico e culturale degli Stati italiani sembrò allora, alimentato dalla paura, riproporre il divieto inesorabile ad ogni libertà, riducendo ancor di più gli spazi di quella «libertà del pensare» auspicata anni prima dal portoghese.

È da questo dato, non certo originale, che vorrei partire per provare a riflettere sulla strategia repressiva che i diversi governi della penisola misero in atto per fronteggiare la Rivoluzione e l'onda emotiva che generò sul piano simbolico, e su come questa strategia, limitatamente alle inquisizioni statuali di Toscana e Venezia, e Roma con il suo Sant'Uffizio, si sia poi dispiegata nella realtà, rimodulando in una definita prospettiva autoritaria le dinamiche interne alla comunità sociale. Avendo ben presente che con l'89 la tensione a realizzare la *felicità* non venne meno, si consolidò piuttosto nell'emersione del primato della politica, tappa conclusiva del processo di maturazione di una volontà popolare che diede un carattere assolutamente alternativo a quell'aspirazione[5].

Senza ripercorrere ora le tappe di un processo che fu articolato e complesso nel suo svolgimento, si può senz'altro dire che dopo la stagione riformista, le «nuove» di Francia fecero precipitare la situazione e innescarono, col radicalizzarsi della Rivoluzione, una fuga all'indietro che saldò nuovamente il trono con l'altare[6]. L'entrata in scena di nuovi attori sociali e l'originalità della rappresentazione politica francese, per reazione, resero ancora più angusto il passaggio

---

[3] Ivi, p. 94.

[4] Cfr. A. WANDRUSZKA, *Pietro Leopoldo. Un grande riformatore*, Firenze, Vallecchi, 1968; e le osservazioni di A. Rotondò nella sua *Introduzione* a C. AMIDEI, *Opere*, Torino, Giappichelli, 1980.

[5] Cfr. V. CRISCUOLO, *Albori di democrazia nell'Italia in rivoluzione (1792-1802)*, Milano, FrancoAngeli, 2006.

[6] D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale*, in *Storia d'Italia. Annali. 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 769-806.

fra Inquisizione di Stato ed ecclesiastica cui accennava Verney. La prospettiva moderata che aveva offerto l'assolutismo illuminato venne difatti bruscamente superata, messa in crisi dai suoi stessi protagonisti che iniziarono a dividersi fra la difesa integrale e dispotica dell'esistente – con una rinnovata tangenza degli interessi della Chiesa e quelli dello Stato – e la spinta, oscillante nel grado di radicalismo, «a fare come in Francia»[7].

Al contrario, ritrovò voce e baldanza la propaganda cattolica più tradizionalista che indicò proprio nell'esperienza riformatrice il laboratorio del giacobinismo che trionfava[8]. Le schiere di apologeti di Roma, che da lungo tempo elaboravano teoremi ingiuriosi verso la costrizione della Chiesa alla disciplina del principe, colsero da subito l'occasione per rimproverare ai sovrani di aver abdicato al loro ruolo e alle funzioni conferitegli da Dio e, quindi, di aver favorito l'anarchia. Sobillati dai propri consiglieri filosofi, giansenisti e massoni, secondo un modello di *reductio ad unum* del nemico che si sarebbe poi imposto come tema privilegiato della controrivoluzione[9], i sovrani avevano avallato le idee giurisdizionaliste e con ciò favorito il principio di eguaglianza sociale che negava, col primato del pontefice, ogni gerarchia sociale. La rivoluzione di Francia – sostenne un anonimo polemista cattolico – rendeva evidente l'errore di aver ceduto alle lusinghe dello 'spirito del secolo' per procedere sulla via delle riforme. È una «chimera» che il sovrano possa regolare da solo la vita dello Stato, senza avvalersi di una gerarchia intermedia di autorità, garantita dalla Chiesa, che «infreni per grado le varie classi di persone, dando a ciascuno un interesse proporzionato e a comandare e a obbedire»[10]. Un errore simile era stato credere che la religione reclamasse un potere politico autonomo alimentando la disgregazione; al contrario, essa concorreva a garantire quello sovrano: «allorquando in uno stato introducesi la religione di Cristo, non è già un nuovo re che venga a dividere gl'imperi, ma è l'antico padrone de' regi che viene ad annunziare loro la

[7] Microcosmo esemplare di questa dialettica interna al ceto riformatore mi sembra la discordia che animò i fratelli Alessandro e Pietro Verri, su cui C. CAPRA, *I progressi della ragione. Vita di Pietro Verri*, Bologna, Il Mulino, 2002, in part. pp. 552-527.

[8] Cfr. G. PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, 1974.

[9] Mi permetto rinviare al mio *Il vile satellite del trono. Lorenzo Ignazio Thjulen: un gesuita svedese per la controrivoluzione*, Milano, FrancoAngeli, 2004.

[10] *Lo spirito del secolo XVIII scoperto agl'incauti per preservativo o rimedio alla seduzione corrente*, Filadelfia, 1790, p. 13.

pace e a rafforzare i lor troni sulla base immobile della legge divina e sopra i doveri sacri della coscienza»[11].

Di fronte al regicidio, che confermò drammaticamente nei controrivoluzionari la bontà della propria lettura, si chiese perciò ai sovrani di cedere all'imperio religioso e di avviare una nuova stagione politica e morale che favorisse la sottomissione ad un'ordinata gerarchia come irripetibile antemurale alla rivoluzione in corso. Non si escludeva con ciò la possibilità di operare riforme, di sperimentare nuove forme di cauta libertà, ma solo se declinate nella subordinazione del suddito e nell'ossequio timoroso del fedele. Era l'unica possibilità per arrestare il nuovo spirito pubblico che, con inedite parole d'ordine come la aborrita sovranità popolare, minava la ragione della concordia fra trono e altare. Come scrisse un anonimo redattore delle *Effemeridi enciclopediche* nel gennaio del 1794, contro la sedizione del nuovo genio politico, contro «un sistema che rende l'uomo lupo all'uomo, immorale, insocievole, inumano, senza regola, senza guida e senza freno», si doveva ritrovare l'assolutezza de «l'ancora della sicurezza pubblica»[12].

1. *«Questi giansenisti si devono ammazzare tutti perché non credono nel papa e vogliono mandarci all'inferno colla dottrina nuova».*

Il *ralliement* fra i sovrani e Roma fece tornare in varia misura a far dipendere la dialettica politica dalla morale religiosa, nella certezza che unicamente il dispositivo autoritario dato dalla commistione fra devozione e repressione del dissenso potesse garantire la pace e la stabilità sociale. In questo senso, Inquisizione ecclesiastica e tribunali statali, pur ovviamente con le differenze del caso, tornarono a coincidere, o meglio, a ritrovare perdute identità nell'amministrazione della giustizia.

La rinnovata concordia non era esente da un alto grado di strumentalizzazione da parte di entrambi i contraenti, ma la volontà di reagire alla Rivoluzione sedimentò in breve tempo una prassi politica comune. Sicché, col progredire della Rivoluzione e l'emergere di una nuova consapevolezza politica avvertita come sediziosa, la religione, l'adesione ai valori più intransigenti della fede

[11] Così la recensione di Giovanni Marchetti alla *Lettera di un curato membro dell'Assemblea Nazionale sul decreto provvisorio riguardante il clero progettato dal sig. abate Sieyes*, in *Supplemento* al «Giornale Ecclesiastico», settembre-ottobre 1790, p. 332.

[12] Traggo la citazione da E. Chiosi, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992, p. 253.

cattolica, tornò ad essere nuovamente il crinale sul quale verificare la saldezza dello Stato. Nessun governo poteva più tollerare fattori anche solo potenziali di instabilità sociale, cosicché ogni interpretazione teologica non strettamente conforme alla voce di Roma venne assunta anche dai governi laici come prova acclarata di un'emergenza eversiva che saldava definitivamente eresia religiosa e sovversione politica: «Si è veduto – così un avviso del Sant'Uffizio sul *compito di reprimere gli eretici*, redatto verosimilmente dopo l'89 – che è dovere di chi presiede alla civile società che si mantenga la religione nel suo vigore e nella sua purità; si è veduto che la mancanza di religione tende a distruggere il governo e la repubblica, che il dovere e l'interesse del principe richiede che si puniscano coloro che si rendano rei di violata religione e che questo interesse è tanto maggiore quanto che gli eretici e gl'increduli attaccano la stessa civile autorità»[13].

In questo frangente si consumò la resa dei conti della Chiesa di Roma con i giansenisti, che videro restringersi sempre più l'agibilità politica e religiosa sotto il maglio dell'Inquisizione ecclesiastica prima, di Stato poi. Nelle sue varianti più radicali, il giansenismo[14] celebrava l'orizzontalità della comunità cristiana di contro al verticismo della Chiesa romana, esaltava il richiamo al popolo di Dio contestando il primato del pontefice, in luogo della giurisdizione vescovile, e la tradizione romana come asse di orientamento disciplinare, anteponendole la *venerabile antichità* come fonte primaria di conoscenza[15]. Lo stesso ruolo assegnato al parroco dai giansenisti sembrava ai difensori di Pietro un attentato alla sovranità e ne indicavano ai sovrani i rischi eversivi[16]. Cosicché,

---

[13] Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), *S.O. St. st. D-7*, f. 48*r*.

[14] Uso qui il termine 'giansenista' senza articolare la differenza irriducibile all'interno del vario giansenismo. Con lo scoppio della Rivoluzione, infatti, quando la galassia giansenista implose differenziandosi ulteriormente, l'unica cifra unificante del 'giansenismo' sembra venire esclusivamente dalla logica infamante usata ad arte dagli avversari. Cfr. E. PASSERIN D'ENTREVES F. TRANIELLO, *Ricerche sul tardo giansenismo italiano*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 3, 1962, pp. 279-313; A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e Rivoluzione francese prima dl triennio giacobino*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 49, 1962, pp. 559-624.

[15] P. STELLA, *L'oscuramento delle verità nella chiesa dal Sinodo di Pistoia alla bolla 'Auctorem fidei' (1786-94)*, in «Salesianum», 43, 1981, pp. 731-756.

[16] «Quanto mai è instabile Eminentissimi signori la perversità di certi maligni scrittori di questi tempi, da principio accaniti contro la prima sede del cristianesimo, contro il romano pontefice cercavano di spogliarlo di quei sacri diritti che Gesù Cristo gli diede, tacciandolo di usurpatore de originari diritti de vescovi e fingendo di volerli rivendicare, ora mutano scena, gridano alto contro il supposto dispotismo e le supposte usurpazioni de li stessi vescovi e spacciano di voler rivendicare i diritti che essi chiamano divini ed originari de parrochi e de preti semplici». Così il parere di un consultore dell'Indice nella proibizione del libro di Giambattista Guadagnini (*Appen-*

dopo aver rappresentato un valido sostegno alle ambizioni dei sovrani e aver garantito loro una piattaforma teologica alternativa alla monarchia universale del pontefice, i giansenisti divenivano ora un ostacolo pericoloso all'armonia sociale, un fattore di destabilizzazione da sacrificare sull'altare del realismo politico.

La manipolazione da parte della schiera intransigente del messaggio giansenista sembrò trovare un'indiscutibile conferma nell'accettazione da parte dei principali esponenti del giansenismo della Costituzione civile del clero[17] e nella vendita dei beni ecclesiastici, che venne equiparata dai controrivoluzionari alle misure di razionalizzazione delle proprietà della Chiesa proposte dai giansenisti[18]. Il risultato fu che i giansenisti, più ancora dei filosofi e dei massoni, vennero rappresentati come quinta colonna dei rivoluzionari, coloro che avevano infranto la concordia religiosa per far precipitare lo stato nell'anarchia. Le ragioni della propaganda imponevano posizioni rudemente schematiche, che di fatto azzeravano la complessa articolazione interna del movimento giansenista, in cui non erano pochi coloro che disapprovavano le idee rivoluzionarie. La campagna di offensiva cattolica era a tutto campo, visto che la posta in gioco sembrava essere la sopravvivenza: Luigi Cuccagni, uno dei fondatori del «Giornale ecclesiastico», recensendo il libro del giansenista Giovanni Battista Guadagnini su Arnaldo da Brescia[19], denunciò non solo le tesi poco ortodosse del libro, ma si affrettò ad additare alle autorità veneziane i pericoli di sovversione impliciti nel testo. L'esaltazione delle teorie di Arnaldo da Brescia sulla confisca dei beni del clero, secondo Cuccagni, minava la sicurezza dello Stato introducendo pericolose teorie livellatrici nel dibattito politico. Soprattutto in un frangente come quello che si stava attraversando in cui «chi, odiando non meno il clero che la nobiltà, come l'odiava Arnaldo, procura[va] di adescare la plebe e darle ad intendere l'uguaglianza di tutti». Non schierandosi apertamente contro chi teorizzava la sovranità popolare, Guadagnini appariva lui stesso un pericoloso rivolu-

---

dice al Nuovo esame di alcuni testi del Concilio di Trento contra alcuni impugnatori di monsignor Litta, Pavia, Galeazzi, 1789). Il testo della censura in ACDF, *Index 88-90*.

[17] Il Ricci scrisse una memoria in difesa della Costituzione civile indirizzata all'abate francese Clement de Barville, pubblicata in Francia e in Italia con grande risalto. La lettera del 14 aprile 1791 è ora in *Memorie di Scipione de' Ricci*, 2 voll. a cura di A. Gelli, Firenze, Le Monnier, 1865, II, p. 382. Contro le tesi esposte intervenne L. MOZZI, *Lettera a mons. Ricci sopra una Memoria in risposta ai quesiti fatti relativamente alle presenti circostanze della Chiesa di Francia*, Foligno, Tomassini, 1792.

[18] L. MOZZI, *I progetti degli increduli sulla distruzione dei regolari e sulla invasione dei beni ecclesiastici disvelati nelle opere di Federico il Grande re di Prussia*, s.l., s.n.t., 1791.

[19] Si tratta dell'*Apologia di Arnaldo da Brescia libri due*, Pavia, presso Giuseppe Balzani, 1790.

zionario che finiva col difendere «le stesse antiaristocratiche massime che sconvolgono i regni, che mettono in pericolo le repubbliche, che rovesciano tutte le sovranità»[20].

Il punto di svolta su cui Roma offrì ai sovrani un'unione strategica fu la lotta contro il rifiuto di ogni autorità che si attribuiva alle teorie gianseniste, la *novità* intrinseca della loro proposta teologica che legittimava le nuove idee politiche dei rivoluzionari. Il Sant'Uffizio e la Congregazione dell'Indice, con i loro interventi, dettarono i tempi dell'offensiva, sentenziando che i giansenisti – con i loro modi austeri, l'uso del volgare per rendere protagonisti i fedeli nella comunità ecclesiale, il disconoscimento di ogni uso pubblico della forza in favore della tolleranza – non erano altro che lupi travestiti da agnelli introdottisi nel gregge cristiano per aprirli alla rivolta e farne strage: erano nella chiesa sia pur «imperfettamente, soltanto cioè quanto al corpo o parte esterna e visibile», ma complottavano con i ribelli dello stato[21]. La bolla di scomunica del Sinodo di Pistoia, l'*Auctorem fidei*, comminata da Pio VI nel 1794 non avrebbe fatto altro che consacrare trionfalmente questo impianto accusatorio[22]. Come scrissero i cardinali incaricati da Pio VI di esaminare gli atti sinodali, i giansenisti volevano una «chiesa acefala, o senza capo, non riconoscendo più la chiesa romana per madre e maestra di tutte le altre»; alla stessa stregua, postulavano che anche il sovrano dovesse sottomettersi alla sovranità del popolo[23]. Sicché, il misoneismo che la propaganda di Roma fornì ai sovrani come piattaforma di un progetto politico condiviso servì a raffigurare i giansenisti non più solamente come temerari nemici del dogma, ma eretici conclamati e sediziosi che attentavano alla sacralità del disegno celeste depositato nel dominio binario di trono e altare[24].

Nel già citato avviso del Sant'Uffizio sul modo di reprimere gli eretici questa equazione fra nemico della fede e ribelle dello Stato era già stata resa esplicita; contestualmente si era provato a regolare la partita con le aspirazioni regaliste dei sovrani alimentate ad arte da *philosophes* e massoni. In Francia la delegittimazione dell'Inquisizione e della Chiesa aveva scatenato le passioni fino a distruggere lo Stato; in Italia, dove si dava il potere inquisitoriale come

---

[20] «Giornale Ecclesiastico», 1 maggio 1790, p. 66.

[21] ACDF, *Index 1792-93*, fasc. 59.

[22] P. STELLA, *Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti II/1. La bolla* Auctorem fidei *(1794) nella storia dell'ultramontanismo*, Roma, Las, 1995.

[23] ACDF, *S.O. St. st. H 1- a.*

[24] A. MUZZARELLI, *Dell'obbligo di un pastore nelle tribolazioni della chiesa*, s.l., s.n.t. [1791]; ID., *Della causa dei mali presenti e del timore de' mali futuri e suoi rimedi. Avviso al popolo cristiano*, Foligno, Tomassini, 1792.

fondante la piena sovranità, si rivendicava l'uso della forza quale unico baluardo all'empietà. E questo compito era prerogativa dello Stato e della Chiesa, mentre al solo pontefice spettava la «legittima giurisdizione sopra tutta la chiesa e sopra tutti i fedeli in ciò che appartiene la religione»[25]. La congregazione dell'Indice pur in evidente crisi era ancora in grado di intercettare la nuova sensibilità, correggerla e orientare il gusto dei fedeli. Non forse con il potere disciplinante dei suoi esordi cinquecenteschi, piuttosto in forza di una coazione a ripetere dell'obbedienza alla parola della chiesa che si riproduceva in modo sempre più autoritario, come avevano intuito i più attenti osservatori coevi[26]. I sovrani, in evidente crisi di legittimazione non potevano più rinunciare alla religione quale fattore di contenimento di ogni istanza centrifuga.

Colpa e peccato tornavano dunque a coincidere nella convinzione di poter inibire le *passioni* che si pensava animassero la nuova consapevolezza politica e religiosa. La ritrovata concordia fra chiesa e Stato fu celebrata e assunta come la più valida misura per intercettare lo spirito sedizioso del tempo e scongiurare il rischio di un loro azzeramento.

La nuova impostazione ideologica non tardò a dare i suoi frutti nel processo di normalizzazione dell'opinione pubblica, che fu avvertito ancor più rigoroso in quegli Stati che avevano costituito un'anomalia con le loro istanze riformistiche[27]. Il 3 novembre 1789 i sovrani napoletani, in nome della «tranquillità dello Stato», davano mandato ad una Giunta speciale di procedere senza indugi contro chiunque, «di qualunque grado, dignità e condizione», senza la necessaria approvazione reale, «ardisse formare ogni altra qualunque specie di società»[28]. La misura era indirizzata principalmente a reprimere l'attività dei circoli

---

[25] *Ibid.*

[26] Già nel 1785 il giansenista ligure Vincenzo Palmieri si mostrava certo che «la moltitudine è per lo più capace di rinnegar il Vangelo se lo trova nell'indice dei libri proibiti. In quel caso non si potrebbe sperare alcun frutto dalle persone poco illuminate presso le quali sarebbe lo stesso il dire che è proibito da Roma per farlo guardare con orrore». La lettera è citata da E. CODIGNOLA, *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 voll., Firenze, Le Monnier, 1941, II, p. 14.

[27] Per la Lombardia è utile ricordare quanto affermava Pietro Verri, secondo il quale «fra i molti cambiamenti di opinione accaduti in questi ultimi anni si nota anche questo, che dieci anni sono i Sovrani consideravano i gesuiti e le loro dottrine come nemiche del Trono, e nelle università favorivano i giansenisti come amici e fautori della podestà regia contro della potenza papale. Ora i primi vengono considerati sostegno de' troni e garanti della sommissione de' popoli, e i secondi banditori del giacobinismo». La lettera del 1 marzo 1794 al fratello Alessandro la traggo da CAPRA, *I progressi della ragione*, cit., p. 555.

[28] A. SIMIONI, *Le origini del Risorgimento politico nell'Italia meridionale*, 2 voll., Messina-Roma, Principato, 1925, I, p. 320.

massonici[29], ma segnava anche un primo deciso ribaltamento della linea politica seguita fino a quel momento dalla corte napoletana che, al termine della permanenza a Vienna fra il 1790 e il '91 della regina, avrebbe assunto infatti un indirizzo sempre più oscurantista. Mentre i lazzari napoletani iniziavano ad autorappresentarsi come i più risoluti ed efficienti tutori della «pubblica tranquillità» e della devozione popolare[30], la componente giansenista e regalista veniva progressivamente allontanata dalla corte. Maria Carolina, che in precedenza aveva segnato anche simbolicamente la sua adesione alle teorie riformiste preferendo viaggiare per mare piuttosto che transitare per Roma e rendere così omaggio al pontefice, ora, al ritorno da Vienna, si recava da papa Pio VI per dolersi apertamente della situazione francese e rivendicare alla religione il ruolo di pilastro della sovranità. I principali esponenti delle correnti riformiste fino ad allora protetti dalla corte iniziarono ad essere coinvolti nei provvedimenti restrittivi riservati ai ribelli; la *Monarchia universale de' papi* dello Scotti venne censurata, e solo in un secondo momento approvata. I fratelli Cestari, noti per la corrispondenza con l'odiato vescovo Scipione de' Ricci, incapparono nei rigori della Giunta di Stato che puniva tutti coloro che avevano stabilito contatti con i francesi[31].

Anche nella Toscana di Pietro Leopoldo l'arrivo delle notizie sulla Rivoluzione determinò una profonda cesura rispetto al recente percorso di riforme, fino a ristabilire nel Granducato la pena di morte «per tutti quelli i quali ardiranno di infiammare, di sollevare e mettersi alla testa del popolo per opporsi con pubblica violenza alle provvide disposizioni del governo o per commettere altri eccessi e disordini di questa natura»[32]. È questo il passo preliminare di un mutamento di rotta portato avanti con maggior solerzia da Ferdinando III, che nel 1795 reintrodusse il crimine di lesa maestà e la pena di morte per chiunque avesse attentato alla salvaguardia dello Stato e della religione. Eppure, finché era rimasto sul trono granducale, Pietro Leopoldo non aveva avvertito come minaccia alla saldezza del suo governo solamente la rivoluzione di Francia[33]. A

---

[29] G. GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio, 1994.

[30] B. CROCE, *I «lazzari» negli avvenimenti del 1799*, ora in ID., *Un paradiso abitato da diavoli*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2006, p. 96-114.

[31] Cfr. D. AMBRASI, *Riformatori e ribelli a Napoli nella seconda metà del Settecento: ricerche sul giansenismo napoletano*, Napoli, Regina, 1979.

[32] La legge è del 30 giugno 1790, quando Pietro Leopoldo aveva ormai cinto la corona imperiale. Ne fa cenno C. MANGIO, *La Polizia toscana. Organizzazione e criteri d'intervento (1765-1808)*, Milano, Giuffrè, 1988, p. 110.

[33] Il cambiamento nelle posizioni di Leopoldo è registrato dal nunzio Garampi, che da Vienna il 15 maggio 1790 scrisse: «Non fluctuamos inter spem metumque riguardo la Toscana e

preoccupare il sovrano, come dimostrano le istruzioni che lasciò al Consiglio di reggenza all'atto di trasferirsi a Vienna, erano i disordini provocati in odio alle sue riforme dagli ecclesiastici di stretta osservanza romana[34]. Il difficile crinale del passaggio da Firenze a Vienna esponeva a pericolo la tutela dello Stato, perché la fase di transizione rischiava di favorire i rovinosi progetti interni di rivincita di quella parte del clero che fino a quel momento aveva subito l'offensiva riformista di Scipione de' Ricci, e scatenare una rivolta[35]. Come avrebbe riscontrato anche Bonaparte nella primavera del 1796[36], la potenza di Roma nel controllo del fanatismo era incalcolabile e in una situazione di crisi era allora doveroso giungere ad un compromesso.

Le rivolte di Prato e Pistoia[37], la diocesi amministrata da Scipione de' Ricci, che seguirono la partenza di Pietro Leopoldo per Vienna il 1 marzo 1790, non furono atti isolati. Mentre lì i tumulti venivano sedati con la forza, una nuova insurrezione scoppiò il 20 maggio 1790 a Montevarchi, favorita, come accertarono i giudici nel corso del processo, dal filocuriale vescovo di Fiesole, Ranieri Mancini. Il moto aveva un deciso carattere antigiansenista che non tardò ad emergere: interrogati dai giudici sulle ragioni del loro accanimento contro i giansenisti, i rivoltosi dichiararono di aver voluto colpire «questi eretici che leggono Quesnello, il sinodo di Pistoia e i libracci dell'Assemblea [...]. Questi giansenisti si devono ammazzare tutti perché non credono nel papa e vogliono mandarci all'inferno colla dottrina nuova»[38]. Nelle cause del moto vennero però evidenziate anche primitive ragioni politiche nelle accuse formulate dai rivoltosi al regalismo di Pietro Leopoldo: «Il granduca deve abbadare al suo stato e non alla chiesa e noi non vogliamo diventare come Utrecht, Porto Reale o Borgo

---

alla monarchia austriaca di Germani. Iddio sia quello che ci consoli compartendo e lumi e coraggio al nuovo sovrano, onde vi pari i danni sofferti dalla religione sotto il passato governo. Le apparenze sono assai lusinghevoli, ma i fatti ritardano. Nulla di meno *est Deus in Israel* e mi giova confidare pienamente in lui», il testo è in Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (d'ora in poi BNCR), *Fondi minori S. Greg. 70*, c. 10.

[34] C. MANGIO, *I patrioti toscani fra Repubblica etrusca e Restaurazione*, Firenze, Olschki, 1991.

[35] E. PASSERIN D'ENTREVES, *Il fallimento dell'offensiva riformista di Scipione de' Ricci secondo nuovi documenti (1781-1788)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 9, 1955, pp. 99-131; *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo 1780-1791*, 3 voll., a cura di B. Bocchini Camaiani e M. Verga, Firenze, Olschki, 1990.

[36] *Correspondance de Napoléon Ier publiée par l'ordre de l'empereur Napoléon III*, Paris, Imprimerie Imperiale, t. II, 1869, p. 54.

[37] G. TURI, *Viva Maria. Riforme, rivoluzione e insorgenze in Toscana (1790-1799)*, Bologna, Il Mulino, 1999 [1969].

[38] Archivio di Stato di Firenze (d'ora in poi ASF), *Supremo tribunale di giustizia 2217* (carte non numerate).

Fontana». La stessa morte di Giuseppe II veniva ricondotta ad un disegno divino provvidenziale che segnava l'ora della riscossa cristiana: «Iddio è giusto e ha colpito l'imperatore. Abbiamo fatto tanto a modo d'altri ora tocca il nostro colpo. E siccome i giansenisti sono quelli che ci possono frastornare le nostre idee, procureremo colle buone o colle cattive di disperderle»[39]. La menzione di Borgo Fontana, luogo di un immaginario ritrovo di giansenisti e filosofi per pianificare la distruzione del cattolicesimo[40], evidenzia come i rivoltosi subissero quanto meno la suggestione dei toni polemici della propaganda curiale. Il perno della strategia posta in atto dagli antiricciani per condurre la propria battaglia politico-religiosa indicava, infatti, proprio nei giansenisti le cause dei mali presenti, la fame, la carestia, la rovina dello Stato. La macchinazione dolosa e l'abuso della credulità popolare furono colte dai giudici che le denunciarono prontamente, sottolineando il ruolo di primo piano avuto dal canonico Romanelli, uno dei principali agitatori e uomo di fiducia del vescovo Mancini. Il Romanelli, che la sera del primo giorno di tumulto era passato «per le pubbliche botteghe a ringraziare in nome della religione cristiana i sollevatori», a parere dei giudici, non era esente da ambizione personale. L'atteggiamento tenuto era tanto più criminale «nel fomento del paese contro la chimera del giansenismo, perché non può addurre l'ignoranza, ma il colpo di vendetta che meditò fino da quando fu richiamato dal governo onde frenasse i suoi passi, e contemporaneamente fu inibito il presbiterato al suo nipote Leopoldo, degno allievo di uno zio recalcitrante alla sovranità. Ebbero dette cause tutte l'attività di sedurre il popolo a frastornare la pubblica quiete»[41]. L'intero «meccanismo della rivolta», come appurarono i giudici, celava, dietro motivazioni religiose, anche cause molto meno nobili: piccole beghe personali, rivalità paesane, invidie, come quella di un medico che per aver successo aveva accusato il rivale di essere giansenista, fino ad ambigue e confuse rivendicazioni di classe contro «tutti i giansenisti baron fottuti». Fatto sta che nell'intervallo della reggenza popolare vennero ripristinati gli antichi usi di culto, si rinnovarono i sacrifici sugli altari nuovamente eretti, vennero celebrate messe in latino e riaperte le soppresse confraternite. Vale a dire che vennero cancellate tutte le misure nate dal sodalizio riformista fra il Ricci ed il sovrano che avevano suscitato l'opposizione strenua di Roma. L'iter giudiziario non andò oltre la fase dibattimentale e si trascinò stancamente fino al 1793, nonostante le testimonianze avessero fornito un disegno chiaro delle responsabilità.

---

[39] *Ibid.*

[40] La sistematizzazione avvenne con l'ex-gesuita F. GUSTA, *L'antico progetto di Borgo Fontana dai moderni giansenisti continuato e compito*, Assisi, Spariglia, 1795.

[41] ASF, *Supremo Tribunale di Giustizia, 2217.*

La prudenza politica di Ferdinando III consigliava di evitare di dar seguito penale alla vicenda e di confinarla piuttosto all'ambito locale senza attribuirle, con un proprio intervento, rilievo politico. Nell'atto di archiviazione, l'auditore del Supremo Tribunale di Giustizia sottolineò cautamente la miopia di un simile calcolo, ma ugualmente si acconciò a mettere tutto a tacere, tanto più ora con una società già percorsa da fermenti rivoluzionari: «sarebbe a mio giudizio antipolitico e pericoloso l'ostentare ora il rigore di quella spada che doveva troncar la discordia nella sua nascita»[42].

La Repubblica veneta, tradizionalmente gelosa della propria autonomia, non risparmiò agli esponenti giansenisti pesanti umiliazioni per ricondurli ad un piano formale di conformità con l'ortodossia romana, come obbligato presupposto del rispetto di una superiore ragion di stato. È gia nota la vicenda che riguardò la censura da parte del governo veneziano al vescovo di Ceneda Marc'Antonio Zorzi[43]. Un'informativa giunta nell'estate del 1791 agli inquisitori di Stato li aveva informati che il vescovo era intenzionato a pubblicare un nuovo catechismo «frutto di molte segrete conferenze che singolarmente nel passato autunno si sono dal vescovo tenute con persone notoriamente addette alle correnti novità»[44]. A richiamare l'attenzione dei magistrati veneziani era stato non da ultimo il rapporto privilegiato che il vescovo di Ceneda andava intrattenendo con Scipione de' Ricci, al quale aveva tra l'altro confidato la propria delusione verso il governo della Serenissima[45]. Gli inquisitori di Stato temevano non solo che attraverso il varco aperto dalle novità in campo religioso passasse l'emancipazione dei sudditi in quello politico, ma anche che ogni novità potesse scatenare nelle campagne venete tumulti simili a quelli che avevano sconvolto la Francia e poco tempo prima la Toscana e i territori imperiali, dove intere fasce di popolazione, sobillate dal clero, si erano sollevate per impedire quelle riforme che ritenevano una minaccia al cattolicesimo, oltre che ai propri interessi[46]. Allarmati, gli inquisitori scrissero perciò a Zorzi intimandogli di non pubblicare il catechismo che aveva scritto, modellandolo su quelli di matrice

---

[42] *Ibid.*

[43] Ne ha fatto cenno M. BERENGO, *La società veneta alla fine del Settecento. Ricerche storiche*, Sansoni, 1960.

[44] Le carte dell'intera vicenda sono nell'Archivio di Stato di Venezia (d'ora in poi ASV), *Inquisitori di Stato*, b.184.

[45] Nello Stato veneto a giudizio di Zorzi «è appena concesso di produrre la verità com'ella è in se stessa»; il testo della lettera del 18 febbraio 1788 a Scipione de' Ricci è ASF, *Carte Ricci, 73*, f. 461.

[46] C. FANTAPPIÈ, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Bologna, Il Mulino, 1986.

giansenista: «in vista della qualità de' correnti tempi e dello spirito d'innovazione che vi prevale potrebbe forse una tal novità somministrar occasioni di discorsi, di opinioni e di partiti perniciosi a' riguardi pubblici e turbativi la tranquillità di codesti sudditi». A spaventare il governo di Venezia era la perdita della fiducia nelle istituzioni politiche che invece la tradizione religiosa, anche attraverso strumenti quali il catechismo tradizionale, garantiva presso il popolo perché ne conformava universalmente le coscienze[47]. E del popolo non si voleva perdere il controllo, ora che il sostegno delle altre classi era pregiudicato dall'adesione alla rivoluzione, come emerge da un preoccupato appello agli organi periferici del tribunale a vigilare attentamente «sopra codesta nobile gioventù e gli individui del foro»[48]. Era dunque necessario insistere su Zorzi affinché desistesse dai suoi propositi di riforma[49]. A nulla erano servite le parole del vescovo di non aver voluto affatto procurare una nuova dottrina «ma una nuova maniera più chiara, più soda, più adeguata di proporla ai fedeli»[50]. La replica del tribunale di Stato lasciava intendere che ogni novità, soprattutto in materie di dottrina, turbava la popolazione e minava l'autorità del governo: «Queste mutazioni, come per esperienza si è conosciuto sono sempre state dannose e di grave sconcerto alle diocesi per le difficoltà che s'incontra nella rozza gente d'imparare una dottrina diversa da quella che sapeva e per l'apprensione in cui molti entrano di non essere stati per l'addietro sanamente e giustamente istrutti ne' dogmi della fede».

Alternando richiami apocalittici e toni suadenti, l'emergenza sociale creata dalla Rivoluzione era stata usata dagli zelanti per incanalare con la propaganda l'opposizione di quanti, in diverso modo, si opponevano alla Rivoluzione. L'equazione giansenista ribelle e l'ulteriore slittamento semantico del termine, per cui con l'epiteto di *giansenista* si finì con l'identificare il giacobino – da qui l'accusa a Ricci e Tamburini di essere i capi del movimento rivoluzionario in

---

[47] P. VISMARA, *Il "buon cristiano". Dibattiti e contese sul catechismo nella Lombardia di fine Settecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1984.

[48] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 1253, fasc. 412.

[49] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 184: «Non sembra necessario, né prudente di discostarsi dall'uso dell'antico catechismo del Bellarmino approvato dai sommi pontefici [...] e universalmente insegnato in tutta Italia. E che invigilando codesto tribunale medesimo a tutto quello che apportar potesse molestia allo Stato, conosceva opportuno di far tutto ciò noto e presente a V. R., consigliandola a dimettere qualunque pensiero che per avventura coltivasse di render pubblico colle stampe il detto particolar di lei catechismo, o di spargerlo manoscritto in sostituzione dell'altro ad uso e insegnamento de' sudditi nelle parrocchie della sua diocesi».

[50] La lettera del vescovo Zorzi è del 19 novembre 1791.

Italia[51] – divenne ben presto norma di regolamentazione civile. Si impose cioè la certezza che i giansenisti, i seguaci dell'empio vescovo di Pistoia, benché apparentemente sostenessero le pretese assolutistiche dei sovrani, lavoravano in realtà per abbattere il sistema politico e imporre il nuovo ordine rivoluzionario. Il loro "sistema" favoriva la democrazia, vale a dire la distruzione dell'ordine costituito; i giansenisti, in sintesi, omologavano le idee «a un sistema di autorità data alla moltitudine per esercitarsi da alcuno in nome di lei»[52].

Negli stessi anni, l'inedito rigore repressivo impresso da Ferdinando III granduca di Toscana col beneplacito dell'imperatore segnalava l'accoglimento pressoché integrale del programma pontificio, per giunta nello Stato che fino ad allora aveva più favorito le correnti gianseniste. Già dall'11 giugno 1791 il nunzio apostolico di Vienna, cardinal Garampi, comunicava con esultanza a Roma che «per misericordia di Dio» s'incominciava a ricevere «qualche conforto per le cose ecclesiastiche di Toscana». La notizia della richiesta di dimissioni avanzate da Scipione de' Ricci, prontamente accolte dal sovrano, e la censura di testi polemici verso la Chiesa romana, decretava l'avvio di una nuova fase della vita religiosa e politica, immediatamente avvertita dagli stessi giansenisti[53]. Ma non era questa «l'unica provvidenza che Sua Altezza Reale comincia a dare in favore della chiesa». Parallelamente – informava il cardinale – si intensificava la stretta censoria contro quei "politici" che contestando l'autorità della Chiesa e del pontefice attentavano come in Francia alla quiete pubblica: «Al senator Bonarroti, uno dei maggiori promotori e fervidi autori di tali stampe, non che apostolo sfacciato delle innovazioni, è stata decretata una rilegazione nella fortezza di Volterra. Parmi che in simili procedure si debba riconoscere un presagio felice di qualche tranquillità nella chiesa toscana, e parmi che ogni sovrano dovrebbe finalmente illuminarsi dopo di aver avuto sotto gli occhi un esempio, il quale troppo evidentemente comprova che gl'inimici della religione lo sono ugualmente della tranquillità pubblica e della sicurezza del trono»[54].

---

[51] Come si affrettò a ricordare G. Bolgeni (*Problema se i giansenisti siano giacobini da risolversi in risposta alle lettere teologico-politiche nella presente situazione delle cose ecclesiastiche*, Roma, Salviani, 1794) in replica appunto al libro di Pietro Tamburini. Sul dibattito che seguì cfr. E. Verzella, *«Nella rivoluzione delle cose politiche e degli umani cervelli». Il dibattito sulle Lettere teologico-politiche di Pietro Tamburini*, Firenze, Le Lettere, 1998.

[52] Questa l'analisi di Giovanni Marchetti nel *Supplemento* del «Giornale ecclesiastico», IV, luglio-agosto 1794, pp. 225-226.

[53] E. Codignola, *Il giansenismo toscano nel carteggio di Fabio De Vecchi*, 2 voll., Firenze, Vallecchi, 1944.

[54] BNCR, *S. Greg. 70*, c. 14. Su come nel corso del decennio precedente, per volontà stessa del sovrano, la censura fosse stata al servizio del partito giansenistico, cfr. S. Landi, *Il governo*

La riduzione al silenzio dei giansenisti non esauriva ovviamente le ragioni dell'alleanza fra la Chiesa di Roma e gli Stati italiani nella ricerca del consenso sociale che reciprocamente si assicuravano; quello cui realmente si puntava era la persecuzione di ogni dissenso di natura religiosa quale fomite spontaneo di insubordinazione. Atei e materialisti vennero esclusi in Toscana dalla coscrizione perché, parteggiassero o meno per i francesi, si pensava fossero veicoli di disubbidienza[55]. I valdesi videro restringersi di nuovo ogni spazio di libertà[56], così come gli ebrei che soprattutto a Roma vennero duramente perseguitati solo perché si pensava fossero oggettivamente alleati dei francesi nella volontà di abbattere il cristianesimo, soprattutto dopo che l'Assemblea Costituente aveva equiparato gli ebrei ai cittadini francesi[57]. E proprio l'irreligione costituì uno dei motivi portanti dei primi processi contro i simpatizzanti della Rivoluzione, prima che la dimensione ideologica e l'accusa di giacobinismo passasse a contenerla e potenziarla.

Il vilipendio della religione e delle gerarchie ecclesiastiche inizialmente rappresentò il segnale di attivazione delle magistrature inquisitorie statali ed ecclesiastiche, la prova elementare ed irrefutabile della sediziosità dell'imputato. La prospettiva di reciproca garanzia alimentava la convinzione che la difesa della Chiesa preservasse lo Stato dall'eversione rivoluzionaria, come affermarono soddisfatti i pur laici inquisitori veneziani nel vedere la tenuta del popolo alle massime francesi: «la religione è quale può desiderarla un governo che riconosca derivare buona sudditanza da buona religione»[58].

A partire dall'89 i tribunali periferici del Sant'Uffizio dovettero intensificare le loro attività per star dietro alla crescita esponenziale di denunce contro coloro che pronunciavano parole blasfeme, discutevano l'autorità del pontefice, o negavano, con sempre maggior seguito fra il popolo – come segnalavano allarmati a Roma i religiosi veronesi che presiedevano al locale tribunale inquisitoriale – l'esistenza di una vita dopo la morte e insieme l'insussistenza dell'idea

---

delle opinioni. Censura e formazione del consenso nella Toscana del settecento, Bologna, Il Mulino, 2000.

[55] Come si espresse l'auditore del governo di Livorno «dal malcostume è un breve passo all'irreligione. Dall'irreligione un simil grado alla perturbazione del buon ordine del governo». Il passo è citato da MANGIO, *I Patrioti toscani*, cit., pp. 86-87.

[56] *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due emancipazioni 1798-1848*, a cura di G. P. Romagnani, Torino, Claudiana, 2001.

[57] C. TRASSELLI, *Processi politici romani dal 1792 al 1798*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», 25, 1938, pp. 1495-524; 1613-1654.

[58] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 543 (27 ottobre 1794).

stessa di paradiso, quali indizi di adesione alla rivoluzione[59]. Nel 1792 il Sant'Uffizio di Roma decise di procedere all'arresto dei pittori francesi Later e Chinard. I due vennero subito liberati per convenienze politico-diplomatiche, ma ugualmente l'episodio è utile per mostrare la mentalità repressiva indotta dalla Rivoluzione. Omosessuali, lenoni, difensori di Cagliostro i due francesi rappresentavano la quintessenza della perdita della fede, e la prova era data dall'assenza di ogni simbologia religiosa nella loro casa e nei soggetti pagani e iconoclasti raffigurati nei loro dipinti. Fu meccanico concludere che i due dovevano essere anche «fanatici in sostenere la rivoluzione di Francia»[60]. Se questo dato appare scontato a Roma, segno del nuovo corso politico indotto dall'89 è che in questo mutuo patto di difesa fra stato e chiesa anche coloro che nel resto d'Italia erano accusati di attentare alla vita pubblica, vedevano risorgere l'aggravante del delitto contro la religione. Fra i tanti lo dimostra l'impianto accusatorio del tribunale laico napoletano contro Cesare Paribelli nel 1793: discorsi «sediziosi e democratici» contro il re, la religione e il popolo ed in favore della Francia[61].

Sempre nel 1793, questa volta a Firenze, veniva condannato all'esilio per cinque anni dalla città il medico Federico Morandi, 30 anni, anche lui colpevole di espressioni sediziose. Secondo uno dei giudici chiamati ad esprimersi sul caso,

> in uno stato di tranquillità, quale è questo di Toscana, effetto del buon ordine che vi si mantiene e della santa cattolica religione che vi domina, verso la quale i sommi imperati hanno sempre nutrito e nutriscono costante il loro amore ed il loro zelo, chiunque ardisca di disturbare la quiete pubblica col tentar di deviare i cittadini direttamente o indirettamente dalla subordinazione del loro legittimo sovrano e dai precetti della religione si fa reo di quel delitto che una volta chiamavasi di lesa maestà e che ora cade sotto la censura della costituzione criminale del 30 ottobre 1786, art. 60.

La denuncia sull'atteggiamento eversivo del medico era stata depositata il 23 agosto da un avvocato fiorentino, Niccolò Meoli, il quale aveva riferito che

---

[59] ACDF, *S.O. St. st. GG 4-o*. Ma anche a Padova sono segnalati casi simili (*S.O. St. st. GG 5-i*), così come in molte altre città italiane.

[60] ACDF, *S.o. St. st. L 4-h*; sulla vicenda ora G. Pelletier, *Rome et la Révolution française : la theologie et la politique du Saint-Siege devant la Revolution francaise, 1789-1799*, Roma, Ecole Française, 2004.

[61] P. CAPUANO, *Sulle inquisizioni di Stato del 1794-1795. Le lettere di Cesare Paribelli dal carcere di S. Elmo a Ettore Martinengo*, in «Archivio storico per le province napoletane», 121, 2003, pp. 433-462.

pochi giorni prima si era imbattuto nel Morandi che insieme ad altri discuteva di «francesi e giacobini», dopo essersi recati alle Reali Cascine ad innalzare «una preghiera al sole perché fosse propizio ai francesi in occasione della festa che si faceva a Parigi in quel giorno». Morandi era stato in Francia per cinque anni e a contatto della Rivoluzione le sue idee erano mutate trasformandosi in odio alla monarchia e alla religione. Le prove, ammettevano i giudici, non erano esaurienti, ma bastavano per fare di Morandi un pessimo suddito. Ad attestarlo erano i libri irreligiosi posseduti, il matrimonio contratto davanti ad un prete costituzionale e la richiesta della cittadinanza francese, che per i giudici equivaleva ad «aver voltato le spalle al suo legittimo sovrano». Per l'auditore, l'imputato era da trattenere in carcere per evitare che il contagio rivoluzionario si diffondesse nel popolo. La medicalizzazione del linguaggio della sentenza e la rappresentazione del corpo sociale affetto dal morbo della Rivoluzione, che per questo andava isolato attraverso una rigida disciplina, rafforza la sensazione del terrore che invase i governi, e spiega, mi pare, la conseguente volontà repressiva: il Morandi era affetto «da lue celtica ed [aveva] bisogno di essere curato affinché il suo male, prendendo piede, non divenga incurabile». Al termine della fase inquirente furono tre i capi d'accusa: irreligione, «essersi fatto ascrivere al novero dei difensori della costituzione francese, quantunque toscano e suddito di un monarca neutrale»; e da ultimo «avere indegnamente parlato di qualche sovrano d'Europa, insinuando così delle massime d'insubordinazione e sediziose per conseguenza». L'irreligione era provata dall'aver contratto un matrimonio in Francia davanti ad un prete giurato, dall'aver mangiato carne nei giorni vietati e aver lamentato l'ingiustizia del *Quod aliquantum*. La scelta di aderire alla Rivoluzione, dal certificato rilasciato delle autorità francesi relativo alla sua cittadinanza; la critica dell'autorità regia, infine, era documentata da molte testimonianze convergenti sintetizzabili nell'affermazione che Luigi XVI «era vissuto da traditore e morto da coglione», e che il sovrano del Piemonte, «il re di marmotte», era prossimo a cadere.

Le magistrature toscane non avevano ancora codificato una precisa accusa di reato politico, limitandosi a perseguire e condannare un atteggiamento di indisciplina morale: la sedizione che conservava forti implicazioni religiose. Era ancora questo vincolo il più efficace testimone della devianza e non a caso la prima domanda dei giudici al Morandi mirò ad appurare se fosse ancora cattolico. Per giustificare la severità della punizione si accusò Morandi di essere un ruffiano, un lenone, accidioso verso i suoi stessi familiari; che parlava con disprezzo della religione, che non credeva in Dio. Se avesse voluto davvero sottrarsi alla Rivoluzione, il medico avrebbe potuto tranquillamente far ritorno in

Toscana come poi, infatti, aveva fatto; infine Morandi non poteva non sapere che la Francia rivoluzionaria aveva in odio non solo i governi ma la religione, considerato che le tollerava tutte. Morandi era dunque un fanatico della Francia e non era possibile accordargli, «a confronto della necessità dell'esempio», alcuna attenuante, come pure qualche giudice aveva chiesto. «Arbitrariamente ex indicis» il medico venne perciò condannato a 5 anni di esilio da Firenze[62].

Sempre a Firenze il 12 settembre 1794 si dibatté la causa di due giovani artigiani fiorentini colpevoli di aver esternato «il loro perverso e sedizioso modo di pensare in religione e avversione alle supreme potestà». La colpa dei due ingenui ragazzi era stata quella di aver pronunciato frasi ingiuriose verso il pontefice e aver inneggiato alla Rivoluzione di Francia, «imputando la colpa della presente guerra al capo della gerarchia ecclesiastica e non contenti di quanto sopra, scendessero a vaticinare a questa dominante un'invasione da eseguirsi dai francesi nel passato giugno per impadronirsi dello Stato e quindi oltraggiando il popolo fiorentino». In questo caso non si arrivò a sentenza perché non si riuscì a dimostrare altro se non che i due giovani erano stati molto imprudenti: «volevano farla da politici discorrendo di ciò che non intendevano né potevano intendere»[63].

2. *«Questi francesi hanno tempestato tutto il mondo nel civile, nel politico e nel morale».*

La proclamazione della Repubblica e la morte sul patibolo di Luigi XVI, la «scristianizzazione» e l'emersione del popolo rivoluzionario con lo stato di guerra permanente all'antico regime che le armate rivoluzionarie portavano nella loro avanzata, resero invalicabile il confine fra la Rivoluzione e chi dalla rivoluzione si difendeva. Matura in questo contesto la visione di una società irriducibilmente dicotomica in cui i difensori dell'ordine costituito potenziarono ed esaltarono il proprio universo valoriale a base dell'identità, opponendogli, senza soluzioni di contatto, l'altro, l'escluso, il 'nemico'. L'invenzione di questa costruzione mitica sarebbe stata poi eretta a sistema nella teologia politica degli scrittori della controrivoluzione, ma nella sua scaturigine spiega, mi sembra, la brusca svolta impressa dai tribunali di Stato e da quelli ecclesiastici nel con-

[62] L'intera vicenda in ASF, *Supremo Tribunale di Giustizia 2217*, ins. 120, e *Supremo Tribunale di Giustizia 17, Giornale di negozi, 18*, causa del 9 ottobre 1793, cc. 743-751.

[63] ASF, *Supremo Tribunale di Giustizia, Giornali di Negozi 18 dell'anno 1794*, ins. 19, cc. 456*v*-457*r*.

trollo dei sudditi e dei fedeli che si produsse con le prime scoperte di 'club' rivoluzionari.

L'incomunicabilità dei due mondi sembrava ormai escludere ogni mediazione e obbligare ad una «grande alternativa». Chiunque militava nel campo avverso, fosse anche solo idealmente, era perciò stesso il ribelle, il mostro rivoluzionario che voleva distruggere la società tradizionale per imporre il suo ordine nuovo[64].

Quello che di singolare c'è in questa fase – perché parla dell'intrinseca debolezza degli Stati italiani – è che più ancora delle armi si temevano le «massime inique» dei francesi e la permeabilità ad esse dell'opinione pubblica, con la conseguente accettazione della riproducibilità del processo di emancipazione democratica. Secondo un confidente degli inquisitori di Stato veneziani la diffusione dei principi rivoluzionari apportava un vantaggio indiscutibile alla Francia, anche se non stimabile in conquiste territoriali: «la sola promulgazione delle loro massime, il riuscire a dare dei pensieri ad una potenza, forma subito un oggetto di riflessibile vantaggio»[65].

La dinamica di sovversione sociale implicita nel messaggio rivoluzionario era riconosciuta pericolosa non più solo per la chiesa quanto per la comunità politica che lo Stato accentrava. Era forte il rischio che le idee della Rivoluzione potessero far presa sugli «scellerati» e sulle «persone mal disposte»; che l'inquietudine popolare potesse saldarsi con la pratica politica dei giacobini, come era accaduto a Napoli dove, nel 1794, «per vero miracolo di San Gennaro» era stata scoperta la congiura di De Deo e Vitaliani e si erano assicurati alla giustizia «i bricconi e perturbatori della pubblica quiete», come riferì l'agente veneziano a Napoli[66].

Dapprima cautamente, poi con sempre maggior rigore, in corrispondenza della rottura degli equilibri tradizionali provocata dall'entrata in scena delle masse popolari[67], l'elaborazione di una nuova economia dei meccanismi di potere era ora pronta per essere sperimentata attraverso un controllo e una sorveglianza permanenti da parte delle strutture inquisitoriali di Stato e ecclesiastiche

---

[64] Secondo G. La Harpe (*Il fanatismo della lingua rivoluzionaria ossia della persecuzione suscitata nel secolo XVIII contro la religione cristiana e i suoi ministri*, Cristianopoli, 1799, p. 208) «la rivoluzione, nel momento in cui i giacobini si resero padroni, fu una pubblica cospirazione formata dai mostri, nemici della natura umana in ogni possibile rapporto».

[65] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 576. Lettera del 6 ottobre 1794.

[66] ASV, *Inquisitori di Stato*, *Riferite dei confidenti 580*, lettera dell'8 maggio 1794.

[67] A.M. Rao, *Il problema della violenza popolare in Italia nell'Età rivoluzionaria*, in *Rivoluzione francese. La forza delle idee e la forza delle cose*, a cura di H. Burstin, Milano, Guerrini e Associati, 1990, pp. 247-266.

che individuarono nel criminale, il rivoluzionario; colui che rompendo la concordia sociale sembrava voler imporre il proprio interesse sulla norma. Il nucleo paradigmatico che teneva insieme i diversi soggetti coinvolti nella repressione era almeno inizialmente il potenziale loro grado di sedizione. Era tale non solo colui che materialmente perpetrava l'atto di disubbidienza alle norme: a caratterizzarne i contorni legali era sufficiente la semplice intenzione, o la fuoriuscita dall'ordine simbolico tradizionale. Mutuandolo dai "tribunali delle coscienze", le strutture inquisitorie dello Stato spronavano perciò allo «zelo di tener sempre vigili e pronte le pratiche e le esplorazioni per conoscere l'indole ed il carattere di ogni individuo»[68]. Per scongiurare il contagio morboso delle «moderne massime di libertà e uguaglianza» ci si affidava a «rigorosi processi» contro tutti i sospetti «per rilevare la condotta, i discorsi e le occulte tendenze tanto de' sudditi che degl'esteri»[69].

In questa tensione all'uniformità disciplinata dei corpi, nell'impossibilità di penetrare la totalità delle coscienze, si iniziò a colpire come sediziosa la differenza in se stessa, la diversità come eccedenza dalla norma e dalla morale. Prima nell'essenzialità delle forme più elementari in cui appariva, in seguito nei comportamenti in cui si materializzava. Va da sé che i cittadini francesi in Italia, che incarnavano la Rivoluzione posta a matrice della differenza, furono i primi a saggiare il mutato clima politico.

Fin dai mesi che seguirono l'89, i francesi, a prescindere dall'espressione delle proprie idee, erano stati il bersaglio privilegiato dell'azione degli apparati polizieschi in funzione di una repressione preventiva di ogni insorgenza, che il solo nome della Francia richiamava[70]. A Napoli, nel luglio del 1790, vennero limitate le libertà dei residenti francesi, perché si pensava fossero venuti «per propagare dappertutto la peste distruttiva della Rivoluzione»; gli ufficiali francesi arruolati nell'esercito borbonico furono licenziati, la corrispondenza dalla Francia censurata[71]. Analoghe misure in Toscana, dove nel luglio del 1790 venne deciso di espellere i «forestieri sospetti» in "via economica", con un provve-

[68] ASV, *Inquisitori di Stato, Comunicate dagli I.s. al Consiglio dei X e al Senato*, b. 195. Le missiva è del 18 luglio 1793. In questo frangente gli inquisitori si avvalsero proprio dell'ausilio dei parroci nella repressione del dissenso perché si riconosceva loro la «più facile conoscenza, più a portata insomma di avere sotto l'occhio e a l[oro] non occulti tutti indefinitamente i geni e le tendenze di quegli abitanti». Il documento del febbraio 1792 in ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 1244, (*Processi e cause politiche*), p. 223.

[69] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 1244, (*Processi e cause politiche*), fasc. 225, 8 ottobre 1794.

[70] Su come questo mito negativo agisse a Roma cfr. M. FORMICA, *Sudditi ribelli. Fedeltà e infedeltà politiche nella Roma di fine Settecento*, Roma, Carocci, 2004.

[71] SIMIONI, *Le origini del Risorgimento politico*, I, cit. p. 376.

dimento di polizia cioè che escludeva il ricorso ai tribunali ordinari, come attesta il bando di espulsione di 109 cittadini dell'«esecranda nazione»[72].

A Venezia fu dato mandato alle spie di sorvegliare e riferire sul comportamento di tutti i cittadini francesi nel territorio della Serenissima Repubblica, non esclusi i preti emigrati e gli aristocratici riuniti nel circolo controrivoluzionario del conte di Provenza e d'Antraigues, per evitare che qualche loro iniziativa potesse compromettere la formale neutralità veneziana[73]. In particolare verso i preti emigrati bisognava usare la massima cautela per accertare «il loro numero, li nominativi, l'impiego, gli andamenti e le divisioni e relazioni che avessero, facendo estendere sopra quelli che si rendessero più sospetti accurate osservazioni per rilevare se mai professando principi di libertà ed indipendenza li insinuassero a corruzione dei sudditi nostri»[74].

Il carattere rudimentale di questi parametri si perfezionò quando, con le prime conquiste delle armate rivoluzionarie, subentrò nei governi la consapevolezza che la Rivoluzione non era più solamente una minaccia remota ma sfidava apertamente la forma politica dell'Antico regime. Mentre i primi esuli italiani, a contatto diretto con l'esperienza rivoluzionaria, prendevano coscienza della necessità di una rivoluzione per una piena e conseguente attuazione dei loro ideali di riforma[75], i sovrani raggiungevano un mutuo accordo per scambiarsi più velocemente le informazioni sui cittadini francesi residenti nei rispettivi domini e bloccare la stampa di propaganda rivoluzionaria[76]. Il 30 marzo 1793 si aprì a Livorno il processo contro Agostino Teulle, marsigliese e residente nella città labronica. Nel corso della fase istruttoria si era appurato che Teulle era già stato condannato a quattro giorni di carcere e all'interdizione dai ritrovi pubblici perché aveva scommesso sull'arresto del re a Varennes, sulla scorta di notizie che gli giungevano di prima mano dalla Francia. A dimostrazione del suo fanatismo, il francese aveva inoltre vagato per i caffè in compagnia di alcuni suoi compatrioti esternando «sfacciatamente parole e contrassegni d'eccessiva allegrezza per l'avvenimento, non senza un motteggio piccante contro l'illustre prigioniero e la di lui reale famiglia». Nel frattempo, erano state reperite prove circostanziate che attestavano «le parole sediziose» del francese,

---

[72] ASF, *Presidenza del Buon Governo 1784-1808. Affari comuni 151 (Francesi, ordini concernenti i medesimi).*

[73] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 543.

[74] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 1244 (*Processi per cause politiche*), circolare del 19 maggio 1792.

[75] A.M. RAO, *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia (1792-1802)*, Napoli, Guida, 1992.

[76] ASF, *Segreteria di Stato*, anno 1792, ins. 5.

non tollerabili «con indifferenza in una ben regolata società». Di fronte a questi rilievi, Teulle aveva fatto ricorso al sovrano, approfittando della riapertura del processo per fuggire. Il ripetersi di episodi come questi[77] fanno comprendere il decreto adottato da Ferdinando III il 4 febbraio 1794 con cui, in nome del «buon ordine e sicurezza pubblica e necessità di grano», dispose che i cittadini francesi residenti in Toscana «di qualunque stato e condizione», che non fossero capaci di dimostrare il loro arrivo prima del 15 gennaio 1793, lasciassero entro un mese il Granducato[78]. La misura, che pure in via preliminare non ammetteva eccezioni, si adeguò ben presto ad un discrimine politico ed a precise variabili di ceto. Due francesi che erano stati costretti ad allontanarsi da Marsiglia per il sopraggiungere del Terrore, ottennero velocemente il permesso di risiedere e persino di avviare un'attività commerciale. I rapporti di polizia li indicavano come affidabili controrivoluzionari (di uno dei due si era provata la diserzione dall'esercito rivoluzionario) e persone «fornite di capitali». Naturalmente la forma andava salvaguardata, cosicché si diede ordine di usare «una tolleranza di fatto, ma senza accordarglielo con un rescritto che importarebbe il permetterli a garantire uno stabilimento»[79]. Di diverso avviso fu il parere granducale per tal Luigi des Lords, costretto a lasciare la Toscana. Indizi inequivocabili lo descrivevano come vivente con «gli incerti assegnamenti che ricava dall'insegnare la lingua francese e certe relazioni che egli ha lo rendono sospetto, venendo da non pochi reputato giacobino». I magistrati incaricati di far eseguire gli ordini sovrani temevano che una mancanza di rigore potesse spingere altri francesi a non curarsi delle regole imposte e i sudditi a supporre una debolezza del regime[80]. Il parossismo indotto dalla paura spinse anche il governo di Venezia a mettere sotto controllo tutti gli stranieri, col risultato di individuare pericolosi giacobini anche in due innocui paesaggisti inglesi ad Abano Terme colpevoli solamente di prendere «in disegno quei monti e quelle valli»[81].

Ben presto sulla paura dello straniero si innestò il disprezzo morale verso il diverso, che ampliò a dismisura la casistica dei soggetti pericolosi. Coloro che

---

[77] ASF, *Supremo Tribunale di Giustizia 1398*, ins. 20.

[78] ASF, *Presidenza del Buon Governo 1784-1808. Affari comuni 151.*

[79] ASF, *Presidenza del Buon Governo 1784-1808. Affari comuni 151*, circolare del 14 novembre 1794.

[80] «Se dopo tali precisi sovrani comandi, si ammette indistintamente un sistema ai medesimi contrari, non solo sarà superfluo intimare ai francesi la partenza dal granducato, ma si accrescerà ancora tanto la disistima che si ha nel ministero tanto degli esteri che dei paesani, il che apporta pregiudizio al buon ordine», ASF, *Presidenza Buon Governo 1781-1808. Affari comuni 151.* La circolare del 5 novembre 1794.

[81] Il fatto è del 18 luglio 1793, in ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 195. Ma casi analoghi, *ivi*, b. 565, 18 aprile 1794.

non si conformavano al tipo ideale e alle forme convenzionali del suddito mansueto, erano ribelli e sperimentarono l'irrigidirsi di un impianto normativo volto all'eliminazione di ogni devianza quale incubatoio di sovversione, fino a biasimare l'utilizzo della lingua francese quale veicolo della dissipazione morale e spirituale indotta dalla Rivoluzione[82]. L'«anormale», comunque questa anormalità si manifestasse, era un giacobino in potenza in quanto «sovvertitore di ogni regola». È in forza dell'estensione di siffatto principio che i governi presero a sanzionare anche la differenza femminile dove si rivelava come una richiesta di socialità che infrangeva l'ancillarità del ruolo assegnatole da una tradizione tutta maschile. La Rivoluzione aveva visto fiorire il pensiero e la pratica di emancipazione delle 'cittadine *tricoteuses*'; in Italia le donne pagavano invece il dazio di quella *femminilizzazione* della religione che aveva fatto delle donne l'asse portante della rinnovata strategia di egemonia della chiesa cattolica sulla società[83], che solo nel Triennio si provò a invertire[84]. Un unico esempio: il vestirsi alla giacobina soprattutto nelle donne allarmò i tutori dell'ordine costituito, e li spinse a conformarsi ad un modello autoritario della moda che mirava a regolare il comportamento pubblico muliebre. A Venezia gli inquisitori di Stato si scagliarono contro l'offesa al pubblico pudore di alcune nobildonne che con i loro vestiti discinti, questa l'accusa, eccitavano «il popolo quasi alla uguaglianza spassandosi apertamente in piazza coperte di solo giustacorpo e sottanino, calzando semplici pianelle, senza riflettere che eziandio le vesti valgono a distinguer la classe, avvegnaché una specie d'istinto spigne sempre l'uomo ad onorar quanto gli apparisce sotto splendide forme e cessano gli ordini quando spariscono le distinzioni»[85].

Altra categoria che scontò la propria diversità fu quella degli artisti, quando mostravano di prendere la distanza dal rassicurante gusto classico. Particolare accanimento venne esercitato nel controllo e nella censura del teatro di strada e di qualsiasi altra manifestazione di folklore che, reinterpretando dal basso la

---

[82] V. CRISCUOLO, *Per uno studio della dimensione politica della questione della lingua: Settecento e giacobinismo*, in «Critica storica», 14, 1977, pp. 410-470 e 15, 1978, pp. 109-171 e 217-314.

[83] M. CAFFIERO, *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pisa-Roma, IEPI, 2000, pp. 111-189.

[84] A. BUTTAFUOCO, *Virtù civiche e virtù domestiche. Letture del ruolo femminile nel triennio rivoluzionario*, in *L'Italia nella Rivoluzione 1789-1799*, Bologna, Graphis, 1990, pp. 81-88; A. M. RAO, *Il sapere velato. L'educazione delle donne nel dibattito italiano di fine Settecento*, in *Misoginia. La donna vista e malvista nella cultura occidentale*, a cura di A. Milano, Roma, Dehoniane, 1992, pp. 243-310.

[85] Il documento è citato da P. PRETO, *I servizi segreti a Venezia*, Milano, Il Saggiatore, 1994.

tradizione, raccontasse con disincanto la società, denunciando con irritualità grottesca e beffarda il disagio della vita quotidiana. Necessariamente i nuovi attori dovevano essere agenti rivoluzionari perché, come loro, pregiudicavano la subordinazione dei sudditi. Nel 1790 Pietro Leopoldo invitava i responsabili dell'ordine pubblico a controllare «saltimbanchi, giocolatori di corda» al fine di evitare che fra loro si infiltrassero «emissari mandati di Francia per sollevare i popoli». Se questi «soggetti inutili alla società e famiglie» non volevano rientrare nei ranghi della normalità, arruolandosi e combattendo la rivoluzione, erano da proscrivere senza esitazioni[86].

A Venezia nel 1792 la pesante cappa della censura preventiva degli inquisitori di Stato calò su ogni forma di espressione artistica: «il funesto esempio della Francia sempre più documenta che non sia da negligersi qualunque mezzo affine di allontanare da' sudditi, e specialmente dal popolo, la peste di quelle corrotte massime e falsi principi che fatalmente l'hanno sedotta e sovvertita». Da ciò, «riflettendo ai teatri di codeste città ed alle comiche, tragiche, drammatiche e pantomime azioni che vi si rappresentano, dalle quali insinuar si possono ed imprimersi nelle menti de' sudditi li moderni perniciosi sistemi di irreligione, di malcostume e d'indipendenza», si proibiva di allestire rappresentazioni che non fossero state esaminate e censurate con la più scrupolosa diligenza per «correggere ed eliminare qualunque articolo, sentimento, vocabolo quantunque indiretti che si rendessero equivoci e si trovassero infetti dai principi e sistemi di Francia»[87]. Sempre nel territorio della Serenissima, nel 1794, il governo allertò le forze dell'ordine al fine di vigilare con scrupolo su tutti coloro che sotto le più varie forme mortificavano le regole insinuando possibili altre forme di vita: «tentandosi tutte le vie dagli emissari francesi per inosservatamente introdursi nei Stati a spargere le loro seduzioni, si rilevò che in qualche estero finitimo luogo sieno comparsi sotto le mentite spoglie di quella specie di ciarlatani che vivono a spalle altrui, richiamando la curiosità popolare con suoni e canzoni e canti ed altri trattenimenti, che giuocolieri propriamente si chiamano». Contro «questa classe di vagabondi che sogliono frequentare le fiere e comparire anche nelle ville nei giorni festivi» doveva essere usato un rigore assoluto[88]. Era lo spunto di una riflessione che nella sua interezza mirava a proibire ogni forma di manifestazione pubblica alternativa agli svaghi edificanti autorizzati dal governo: «siccome le rappresentazioni teatrali rese ormai communi in tutti i luoghi

[86] ASF, *Presidenza del Buon Governo 1784-1808. Affari comuni 156*, ins. 487.

[87] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 1244, *Processi e cause politiche* fasc. 226. Circolare del 10 ottobre 1792.

[88] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 1244, *Processi e cause politiche* fasc. 225. 19 maggio 1792.

abitati sono le scuole del costume e possono facilmente per loro mezzo spargere seducenti massime e principi ed operar con piacevole insinuazione delle cattive impressioni specialmente nel popolo»[89].

Il comun denominatore della repressione per debellare il contagio rivoluzionario e difendere la società fu l'adozione condivisa di un'accurata profilassi che attraverso l'intimidazione e la persuasione servisse ad isolare i sudditi. A tal fine si raccomandava ai responsabili dell'ordine pubblico di operare nell'ombra, senza lasciare che si coagulasse la sfiducia nel governo. È del primo semestre del 1794 l'avviso degli inquisitori di Stato veneziani con cui allertavano i tribunali periferici, chiamandoli ad irreggimentare il controllo dei sudditi: «le tante e nuove forme di invidia che si rilevano poste in pratica negli esteri paesi per sedurre e corrompere anche i villici, fanno credere non inutile una soprasorveglianza per iscoprire se vi fosse chi tentasse con l'allettamento del dinaro d'illuderli e condurli nei perversi loro insidiosi raggiri e disegni, per impedirne a tempo gli effetti». Per evitare che queste stesse misure repressive generassero allarmi sociali, si esortavano però gli inquirenti ad usare «quei cauti modi che non generino né dubbio né sospetto che dal governo si diffidi della fedeltà e dell'attaccamento dei sudditi»[90].

Il corollario di un simile dispositivo repressivo, la misura esterna atta a garantire il controllo e misurare il consenso era il dominio rigoroso dell'informazione, della riproducibilità del sapere, per evitare che nella diffusione incontrollata di notizie e idee germogliassero valori e principi alternativi che avrebbero incrinato la totalità della verità ufficiale. Va da sé che il primo passo per assicurarsi l'egemonia della cultura e improntarla al misogallismo era la disciplina severa dei suoi interpreti, di cui non si nascondeva altrimenti la grande pericolosità[91].

Nel giugno 1794 il bargello di Firenze, dietro pressione diretta del granduca, istruì una pratica giudiziaria contro il libraio Antonio Martini e contestualmente ordinò la cessazione della lettura dei giornali italiani e stranieri offerta nei luoghi pubblici, ribadendo altresì che si vigilasse sulla «qualità delle persone» che profittavano della lettura per esaltare il «genio francese». La paura che mosse il governo fu che le idee rivoluzionarie potessero arrecar danno alle persone semplici che non avevano sufficiente «buon senso e criterio per discernere

---

[89] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 1244, *Processi e cause politiche* fasc. 226. Circolare del 2 ottobre 1794.

[90] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 1244, *Processi e cause politiche* fasc. 225. La circolare è del 24 giugno 1794.

[91] P. HAZARD, *Rivoluzione francese e lettere italiane (1789-1815)*, a cura di P. A. Borgheggiani, Roma, Bulzoni, 1995.

la malignità». Era opportuno vigilare: «i letterati, i filosofi, la gente colta e studiosa che non sarà mai strumento immediato di malanni e rivoluzioni, ma può essere il veicolo per cui spargasi il veleno tra i popoli per se stessi inerti e tranquilli»[92]. In maniera conforme i laici inquisitori di stato veneziani condannarono un chirurgo per aver tenuto discorsi contro la religione «a scandalo della povera ignoranza» e aver esaltato in pubblico la bellezza dei romanzi francesi che egli stesso, sfidando la censura, si era premurato di tradurre.

L'annientamento di un sapere alternativo alla conoscenza tradizionale era un tema ben presente nella pubblicistica controrivoluzionaria, preoccupata per l'intrinseco processo egualitario che l'educazione diffusa avrebbe comportato. L'istruzione e l'alfabetizzazione «fino al villano e al facchino di piazza»[93] erano immaginate come lo strumento portante di una politica eversiva che bisognava assolutamente contenere per non compromettere il piano politico autoritario predisposto dalla Chiesa e dallo Stato. Ne è testimonianza emblematica la censura inquisitoriale dei *Saggi politici* di Mario Pagano operata dal Sant'Uffizio. Le ragioni addotte per motivare la messa all'Indice dei *Saggi* risiedevano principalmente nella difesa operata da Pagano della «libertà di pensare condannando la remora che si aveva un tempo di non pensare a proprio talento», e specialmente di parlare e pensare liberamente «anche nelle materie di religione». Il sistema di Pagano era di intendere «le mutazioni che si son vedute e si vedranno nella società degli uomini ed ispiegarle con certezza di giudizio», senza cioè affidarsi a cause e spiegazioni metastoriche che confermassero il ruolo del clero e la sua centralità nella vita dell'uomo. «Vuole egli che fatale sia il corso degli affari morali siccome fatale affare ci insegna quello de' naturali, e gli uni e gli altri alle medesime leggi ci dice essere soggetti. Il sistema così concepito porta seco la distruzione negli uomini della libertà dall'arbitrio e spicca in esso un perfetto naturalismo e si spargon di continuo temi di irreligione siccome i pochi luoghi che qui si notano evidentemente manifestano». Pagano era colpevole perché al posto dell'azione provvidenziale di Dio, che tutto spiega anche nella sua incomprensibilità per gli uomini, stabiliva il primato del «fatalismo», secondo il quale l'agire umano dipende unicamente «dalle azioni loro, da varii accidenti e dalle figure e modificazioni esterne». Per i guardiani della fede, lo slittamento dalla moralità offesa alla sovversione politica stava nella convinzione manifestata da Pagano che «è nulla la rivelazione». A giudizio dei cardinali

[92] ASF, *Presidenza del Buon Governo 1784-1808. Affari comuni 151*. 30 giugno 1794.

[93] G. MARCHETTI, *Che importa ai preti ovvero, l'interesse della religione cristiana nei grandi avvenimenti politici di questi tempi. Riflessioni morali di un amico di tutti dirette a un amico solo*, Cristianopoli, 1796, p. 13.

romani, il principio degli errori di Pagano era in altre parole il suo materialismo rivoluzionario per il quale il mondo non era testimonianza di Dio ma forma e potenza dell'uomo: «tutto secondo esso è fatale necessità, dalla quale tutto dipende a la quale tutto produce ne' corpi non meno che negli uomini; e ogni vicenda, tanto in quelli che in questi, altra causa non riconosce che una fatale azione di quelle cause dalle quali si vanno sviluppando le forze in una maniera sempre necessaria e insuperabile. Sistema che in verità distrugge ogni verità di ragione ed annienta ogni lume di religione»[94].

L'appiattimento di ogni alterità nell'universo semantico della sedizione trovò infine una nuova sintesi, con la progressiva radicalizzazione della Rivoluzione, nella metafora del 'giacobinismo'. In corrispondenza della penetrazione delle armate rivoluzionarie nei territori italiani, o della ricezione che se ne aveva, si produsse quella rottura del paradigma descritta da Michel Foucault[95] che fece della condizione 'mostruosa' di giacobino, astratta dalla commissione o meno di un reato particolare, una colpa in sé immediatamente perseguibile, con tutto il presunto carico di depravazione fisica e morale che comportava l'eversione dell'ordine tradizionale.

Tipica l'evoluzione del meccanismo inquisitorio che si produsse nei tribunali statali della Toscana di Ferdinando III, dove a partire dal 1793 la presenza di un semplice sospetto di natura ideologica a far da sfondo ad un comportamento ritenuto deviante si trasformò in una prova immediata del reato stesso, giustificando oltre all'inasprimento della pena, una procedura segreta di giudizio per evitare inutili clamori «essendo questo precisamente il caso in cui devono tacere le leggi e subentra la regola che è giusto ciò che è diretto alla salute dello Stato e del popolo»[96]. In tal contesto si inscrive la sorte di tal Francesco Bindo Peruzzi, colpevole di aver interrotto la funzione di un parroco, che spiegava le «verità evangeliche», gridando che era tutto falso, che non esisteva alcun castigo per i peccatori. Il Bindo, processato nel 1794, venne alla fine condannato a tre anni di esilio da Firenze. A indurre i giudici a simile sanzione non erano state tanto le accuse del prete quanto piuttosto «le circostanze del luogo, del tempo e della necessità di porre un freno a simili eccessi, i quali dai diversi processi che da poco tempo sono caduti in esame si vedono in varie guise serpeggiare». Il giudice nella valutazione della causa scrisse che nel processo si era

[94] ACDF, *Index 1795*, cc. 182-185. Si veda M. F. PAGANO, *Saggi politici*, a cura di L. Firpo e L. Salvetti Firpo, 2 voll., Napoli, Vivarium, 1993-2004.

[95] M. FOUCAULT, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-75)*, a cura di V. Marchetti, Feltrinelli, 2000.

[96] Come per le citazioni che seguono ASF, *Supremo Tribunale di Giustizia 19*, *Giornali di Negozi 18 dell'anno 1794*, cc. 43-45.

badato principalmente ad appurare con assoluta certezza la verità delle accuse formulate contro Bindo dal parroco, cioè che l'inquisito aveva schernito durante la celebrazione della messa la religione, «vilipesa ed oltraggiata con ingiuriosi ed osceni termini la di lui persona in tempo che sopra quelle massime istruiva il suo popolo». L'attenzione maggiore dei giudici era stata indirizzata alla comprensione dei reali motivi che avevano indotto l'imputato ad un simile gesto, nel timore che l'animosità verso la religione scaturisse da una precisa connotazione ideologica. Il mancato accertamento delle reali motivazioni dell'imputato – nel rispetto, come sottolineò il giudice, della Costituzione che aveva abolito le prove «così dette privilegiate» a sostegno di giudizi più scrupolosi – produsse infine una condanna tutto sommato tenue.

Sembra esserci una resistenza interna al sistema giudiziario toscano, dove almeno in una parte delle magistrature emerge la riluttanza all'oblio della stagione riformista legata al nome e alle garanzie di Pietro Leopoldo. In maniera non dissimile, per citare un altro caso, gli stessi giudici del Supremo tribunale decisero di non procedere contro un cittadino francese residente a Firenze, denunciato dal suo datore di lavoro per parole contro la religione ed il papa. Nonostante il pericoloso connubio fra miscredenza e cittadinanza francese, l'uomo fu assolto perché che non si rinvennero prove tangibili a legittimare il reato: «non se ne poteva conoscere per via ordinaria perché interesserebbero l'intento, vogliam dire le coscienze»[97].

Fu lo stesso Ferdinando III, in nome della sicurezza dello Stato, ad intervenire e dettare la linea emergenziale per combattere la sedizione dei sudditi. L'indirizzo emerge nel processo contro tal Achille Befani giudicato una prima volta a Pisa per espressioni sediziose e mandato assolto, e di cui il granduca chiese ed ottenne la riapertura del processo per improntarla a maggior durezza. C'è una premessa a discolpa dell'inquisito trasmessa dal relatore della causa pisana che segnala il doppio livello del diritto e della paura, oramai in aperto conflitto: «senza la cognizione dell'azione, primo elemento dell'imputazione, non si dà delitto. Posto questo principio, il più luminoso che ci somministri la dottrina delle imputazioni delle azioni, subentra l'altro che la volontà e l'intenzione distinguono il delitto. Un uomo dell'infima plebe, rozzo e idiota qual è l'inquisito, conoscere non può il coagulo che stabilisce la comunione fra gli uomini e conseguentemente il male che dall'alterazione del medesimo può derivare alla società. Sedizioso dicesi pertanto quello che provoca o fomenta con faziosa volontà i tumulti». Era stato in forza di tali argomentazioni che le accuse

[97] ASF, *Supremo Tribunale di Giustizia, Giornale di Negozi 18 dell'anno 1794*, ins. 19, c. 49.

contro il Befani erano cadute. Più proprio, continuava il giudice, definirlo 'querulo'. Già arrestato per furto e frustato per aver partecipato ai tumulti contro gli ebrei levantini che si erano verificati a Pisa nel 1787, il Befani lamentandosi per la penuria di cibo e gli alti prezzi del grano, aveva detto che per frenare il rincaro l'unica soluzione era fare come i francesi. Il rischio che la tolleranza applicata dai giudici pisani potesse innescare pericolosi fenomeni di emulazione, indusse il «Real padrone» a sconfessare i giudici e a pretendere la riapertura del processo. I tre giudici incaricati di riesaminare le carte, pur non negando la fatuità dell'episodio, applicarono la massima severità contro la temerità e l'imprudenza dell'accusato, «primo perché colle sediziose parole da ello dette in pubblico scandalizzò il popolo che l'udì; ed in secondo luogo perché nelle critiche circostanze in cui si trova attualmente l'Europa, ove si va seminando da' fraudolenti emissari in tutti i domini delle massime in cui si nasconde un allettante veleno capace di sorprendere i male accorti ed i male intenzionati per rovesciare le costituzioni del governo sotto il quale vivono, conviene usare di tutto il rigore per svellere onninamente anche i semi malgettati in un terreno ove vi è tutto il motivo di credere che non siano per radicare». Befani alla fine venne condannato al confino a Volterra per un anno, non tanto per il fatto in sé quindi, ma per i tempi che si vivevano in Europa e la prossima legge annonaria che rischiava altrimenti di essere del tutto delegittimata[98].

Nel triennio Erasmo Leso non ha riscontrato l'incidenza del termine sedizione, perché contenuto nell'accusa ideologica di giacobinismo[99]. La virata ideologica nell'inquisizione di Stato e ecclesiastica, come si è visto, era già stata impressa precedentemente e mi sembra ben rappresentata dalla formazione, nell'estate del 1793, della speciale Giunta di Stato a Napoli «più propriamente inquisitoria», come recitava il testo, per procedere in via straordinaria *ad modum belli et per horas* contro ogni sospetto, contro chiunque lodasse la Repubblica francese e volesse «concorrer ad una rivoluzione per rovesciare stato, monarchia e religione e per uccidere i sovrani, la real famiglia e i capi che amministrano il governo».

Dopo la scoperta dei primi club si assiste all'ideologizzazione della colpa: il trinomio libertà, eguaglianza e indipendenza non era più patrimonio di una cerchia ma coinvolgeva il popolo e richiedeva il massimo rigore.

Il primo processo per 'giacobinismo' nell'area veneta è a Brescia nel novembre 1793, e coinvolge elementi di tutte le classi sociali. A salire sul banco

---

[98] ASF, *Supremo Tribunale di Giustizia 1257*, ins. 44.

[99] *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del triennio rivoluzionario 1796–1799*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 1991.

degli imputati furono infatti nobili, avvocati, artigiani, garzoni, tutti «grandi lodatori di quelle novità che succedono in Francia, appassionati per quei principi di libertà, eguaglianza e indipendenza che colà si spacciano», e tutti frequentatori abituali del caffè di Pietro Nicolini, nel quale, come dappertutto, si discorreva del procedere della guerra. La delicatezza del momento consigliò ai giudici di avocare nella Dominante il processo, che si chiuse qualche mese dopo con diverse condanne a carico di molti degli imputati. L'unico però a pagare davvero fu il titolare del caffè in virtù del suo ruolo pubblico: «scandaloso e pericoloso per la sua condizione ed impiego a portata di sedurre i semplici popolani»[100]. Formalizzata l'accusa i processi non tardarono a incrementarsi con l'intento esplicito di dissuadere, attraverso l'ostentazione della forza e dell'esempio, il popolo dall'emulazione. Non si nascondeva la speranza che la spietata energia delle armate rivoluzionarie, la «rapacità» mostrata nelle conquiste servisse ad allontanare «il contagio delle massime opposte» quantomeno nei ceti possidenti e si diede pertanto ordine di pubblicizzarle. A condizionare l'esito della strategia politica degli inquisitori veneziani rimaneva il popolo, troppo inconsapevole per avere una prospettiva di lungo respiro: «non avvi che la classe che poco o nulla possiede o non ha impiego o non vuole averlo, quale possa sognarsi dei vantaggi dal presente quarto d'ora». Per vincerne ogni resistenza si consigliava una «prudente energia della criminale legislazione coll'espurgo de' malviventi e la vigilanza politica, congionta a qualche raro esempio»[101]. In questo meccanismo disciplinante mi sembra si possa inserire anche l'accusa degli inquisitori veneziani contro un giovane, Angelo Bressan, processato perché «ribele dello Stato veneto serenissimo, cioè parzialissimo per li francesi». Il suo giacobinismo insieme a quello di altri coimputati non si era mai rivelato in una specifica azione eversiva, solo «con la loro ilarità quando sentivano delle nuove favorevoli alli francesi; coll'applaudire [...] col sostenere dialogando tutto ciò che riguardava li medesimi»[102].

Bisognava perseguire anche nell'apparato simbolico la mansuetudine nel popolo, evitare che si emancipasse dalla rassegnazione alla propria minorità, che si politicizzasse il quotidiano e rimpiazzasse il carisma della regalità perduta, secondo l'efficace definizione di Lynn Hunt[103]. Si è parlato per Genova di un giacobinismo esteriore, per dire che persino il vestire alla francese compor-

[100] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 1244, fasc. 231.

[101] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 615.

[102] ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 1253, fasc. 408.

[103] L. HUNT, *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 28; ma anche M. CAFFIERO, *La Repubblica nella città del papa. Roma 1798*, Roma, Donzelli, 2005, pp. 53-98.

tava il rischio di incappare nella rete inquisitoriale[104]. Ho trovato un caso simile in Toscana, a Scarperia, documentato nel 1794. Il magistrato locale nell'inviare a Firenze gli atti dell'istruttoria, motivò il suo intervento affermando che «il costume e la condotta morale dei popoli anche nelle cose che sembrano più indifferenti può, non v'è dubbio, molto contribuire alla quiete o viceversa al disturbo della società. Questi francesi hanno tempestato tutto il mondo nel civile, nel politico e nel morale». Per questo si era deciso a procedere contro tre giovani «della feccia del popolo» vestiti alla giacobina, «cioè con abito corto e alla vita, armati in mano di grosso e corto bastone passeggiar baldanzosamente dalla mattina alla sera senza procurarsi la minima occupazione». Ciò che il magistrato temeva oltremodo era l'esempio che i giovani potevano dare in presenza di un mancato intervento del governo, giacché «l'altero loro e spreggiante portamento sembra che annunzi libertà e indipendenza». Sicché, sebbene era evidente che i tre non erano «francesi per massima e sistema, ma sicuramente per genio», si era valutato necessario intervenire perché il pessimo loro comportamento «poteva far recluta e quel che adesso è semplice genio può convertirsi in natura [...]. Atene e Roma finché non abbracciarono gli usi e i costumi stranieri si mantennero nel loro spendore»[105].

In Toscana, l'individuazione del giacobinismo è più tarda e risente ancora della formalità della magistratura verso l'applicazione del diritto emergenziale, come prova il caso di Francesco Ortalli. Tutto nasceva da una denuncia del parroco di Fivizzano contro Ortalli e il suo gruppo del gennaio 1794 per «aver esternate delle massime e sentimenti che suonano un vero delitto». Ortalli aveva più volte esaltato in piazza il suo sentimento filo francese, l'ammissione che tutti i giacobini erano veri galantuomini. Ancora, in occasione della processione della Madonna avevano messo sulla statua un berretto frigio. C'erano prove inoppugnabili che a Fivizzano si era formato un vero e proprio club giacobino, con al vertice insieme ad Ortalli, il conte Giovanni Fantoni e il prete Lazzaro Sani. C'era stata già un'ammonizione del governo contro Ortalli nel 1792, nella speranza di dissuaderlo dal continuare a pronunciare discorsi in favore della Francia, pena l'esilio. Nel corso delle indagini era emerso che a Fivizzano esisteva un club giacobino composto da Ortalli, dai tre esponenti della famiglia Fantoni e da alcuni preti e diversi cittadini[106]. Ortalli più di una volta aveva

[104] G. ASSERETO, *La Repubblica ligure. Lotte politiche e problemi finanziari (1797-1799)*, Torino, Fondazione Einaudi, 1975, p. 41.

[105] ASF, *Presidenza del Buon Governo, Affari Comuni 151*. 30 giugno 1794.

[106] Fra Ortalli e Fantoni esisteva un rapporto epistolario come emerge da G. FANTONI, *Epistolario (1760-1807)*, a cura di P. Mello, Roma, Bulzoni, 1992 *ad indicem*.

detto nella piazza principale che «quando un principe non faceva l'interesse dello stato era in facoltà del popolo di detronizzarlo e più volte ancora ha avanzato delle massime contrarie si al dogma che alla disciplina». A riprova ulteriore del giacobinismo di Ortalli si ricordava che alcuni giacobini genovesi erano giunti a Fivizzano per parlare con Ortalli e insieme al suo gruppo si erano intrattenuti in lunghe conversazioni. Emerge una rete di relazioni politiche che andava dagli studenti ai commercianti, anche donne, tutti soggetti all'autorità morale di Ortalli e con lui «veri partitanti francesi». In una lettera scritta ad un imprecisato amico il 25 floreale anno II – si noti la scelta di datare col calendario rivoluzionario –, e rimasta agli atti, Ortalli si era scagliato contro «codesti rettili e codesti miserabili settari della tirannia, nei quali credo che i sentimenti da veri schiavi siano innati e in conseguenza non dovete sperare che la stessa luce di pieno giorno giunger possa ad illuminar questi cechi, ma bensì li vedrete morir nell'impenitenza finale». In un libello scritto e stampato a sue spese sui *Principi del diritto pubblico*, Ortalli, sia pur ingenuamente, si era soffermato a riflettere sull'innaturalità della schiavitù propria di ogni regime monarchico «perché uno si pone in uno stato di non potere tenere a doveri il principe parte contraente, mentre il principe può a tutto interporre il suddito altro contraente». Il governo monarchico, comunque, anche se formatosi su diritto di conquista, poteva essere rovesciato dai sudditi, poiché formato sulla forza. Al termine dell'inchiesta il presidente del Tribunale decise per il proscioglimento: nulla di rilevante era emerso a carico di Ortalli e dei suoi accoliti. Non c'era niente «oltre la voce del popolo». Mancava qualsiasi più diretto riscontro, e del resto la lettura dei suoi scritti più che giacobino «lo caratterizza abbastanza per un turbolento egoista e per un suddito sicuramente non buono»[107].

Diverso l'avviso dei giudici di Pontremoli, dove l'8 settembre si aprì il processo contro i cadetti Leopoldo Uguccioni e Domenico Venturini, «per proposizioni sediziose o sia giacobinismo». I due avevano attentato alla sovranità, alla pubblica sicurezza e tranquillità, insinuando che per sopperire alla crisi economica e alla scarsità di cibo che esasperava il malumore nel popolo si dovesse fare la rivoluzione come in Francia. Da Firenze pur invitando al massimo rigore giunse un appello alla discrezione e alla prudenza come richiedevano i tempi. Era concreto il rischio di nuovi, più violenti, tumulti popolari: «il malumore è grande nel popolo per gli alti prezzi dei viveri. Vi sono persone elevate che sono in pessima veduta. Si sostiene la bilancia miracolosamente, ma nel tempo istesso si teme»[108]. La prima fase del loro processo si chiuse così senza

[107] ASF, *Supremo Tribunale di Giustizia 390* (*Processo camerale contro Francesco Ortalli*).
[108] ASF, *Supremo Tribunale di Giustizia 1336*.

pene severe, ma gli atti del loro processo sarebbero finiti poi per confluire in quello contro Orazio Dattelis, colpevole di un vero e proprio tentativo di colpo di stato di matrice terroristica e per questo condannato a morte, salvo poi veder commutata la pena nel carcere a vita.

Non sembra diversa la situazione sotto la giurisdizione ecclesiastica. Nel 1795 il tribunale locale di Perugia inviava al Sant'Uffizio una copia del fascicolo processuale contro il precanonico Valerio Landi che «aveva sconvolta tutta questa comunità, gli ha portato il disordine ed ha messo sottosopra le coscienze per aver regolato le cose tanto spirituali che temporali sullo spirito di partito e sulla divisione degli animi che tiranneggia a suo genio e talento sulla moda che in oggi si dice essere regolata la convenzione nazionale di Francia». L'anno successivo, sempre da Perugia, gli inquisitori iniziarono un procedimento contro Pietro Gioia, fratello di Melchiorre, che tornato da un viaggio a Piacenza dove era entrato in contatto con ufficiali dell'*Armée d'Italie*, aveva iniziato a fare propaganda per la Rivoluzione diffondendo copie del «Giornale degli amici della libertà e dell'uguaglianza» che si faceva regolarmente inviare[109].

Segni, accuse, denuncie anonime tutto legittimava la reazione degli organi repressivi per evitare che si perdesse il controllo della vita pubblica e germogliasse in ogni terreno la sovversione. Si doveva sorvegliare e punire ma badando bene di «mantenere la rassegnazione in quei popoli alle calamità presenti che tanto si risentono dappertutto e assicurarli che dal Pubblico si dispongono tutti i passi possibili di sovvenire alle urgenze del loro provvedimento»[110].

L'arrivo delle armate rivoluzionarie dissolse le speranze dei sovrani di preservare i loro regni e materializzò il fantasma del giacobinismo così a lungo evocato e perseguito nelle forme. A prescindere dagli aspetti militari, l'entusiasmo popolare limitato quanto si vuole rese però evidente che la strategia repressiva per contenere le idee di uguaglianza e libertà era stata fallimentare e che la lingua della rivoluzione pronunciava nuovi desideri.

ALESSANDRO GUERRA

[109] Entrambi i casi in ACDF, *S.O. St. st. FF. 2 a-b*.
[110] ASF, *Inquisitori di Stato*, b. 186, circolare del 4 giugno 1795.

Bloody tribunal
L'immagine dell'Inquisizione romana nella controversistica europea tra Sei e Settecento

I had rather be delivered up to the savages,
and be devoured alive,
than fall into the merciless claws of the priests,
and be carried into the Inquisition.
D. Defoe, *Robinson Crusoe*

«Tribunale sanguinario, condannato da Dio e maledetto dagli uomini», peste della ragione e della religione, «assassino della mente», fautore di una «politica d'inferno», «tirannico, ingiusto, crudele, atroce»; queste sono solo alcune delle definizioni dell'Inquisizione[1].

Nell'Europa moderna il Sant'Ufficio dell'Inquisizione romana – e ancor più quello delle Inquisizioni iberiche[2] – ha sempre stimolato gli ingegni a trovare definizioni calzanti e a evocare immagini volte a impressionare gli animi e le

---

[1] Sulla polemica anti-inquisitoriale si vedano E. van der VEKENE, *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, 3 voll., Vaduz, Topos Verlag, 1982-1992, si veda il volume *Inquisizione e indice nei secoli XVI-XVIII. Controversie teologiche dalle raccolte casanatensi*, a cura di A. Cavarra, Vigevano, Diakronia, 1998 e il mio *Sanguisitibundi vultures. La polemica anti-inquisitoriale in Erasmo, Agrippa di Nettesheim, Girolamo Massari e Justus Velsius*, in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società*. Atti del Convegno internazionale di studi, Siena, 27-30 giugno 2001, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003, pp. 487-500.

[2] Tra le prime opere della polemica anti-inquisitoriale si annovera quella di Gonsalvus Montanus, pubblicata in più edizioni e tradotta nelle principali lingue europee, ora riedita annotata *El "Reginaldo Montano", primer libro polémico contra la Inquisición española*, a cura di N. Castrillo Benito, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991. Si vedano inoltre F.E. BEEMON, *The Myth of the Spanish Inquisition and the Preconditions of the Dutch Revolt*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 85, 1994, pp. 246. Si veda, oltre a W. S. MALTBY, *The black legend in England: the development of anti-Spanish sentiment, 1558-1660*, Durham, Duke University Press, 1971, A. PAGDEN, *Spanish imperialism and the political imagination: studies in European and Spanish American social and political theory, 1513-1830*, New Haven London, 1990 e V. PINTO CRESPO, *La justificación doctrinal del Santo Oficio*, in *Historia de la Inquisicion en España y America*, a cura di J. Perez Villanueva e B. Escandell Bonet, Madrid, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984, pp. 880-886.

coscienze. L'Inquisizione ha infatti rappresentato il mito, il simbolo della persecuzione prima su basi religiose e poi su quelle filosofiche e politiche. Nonostante anche recentemente si sia sostenuto che la storiografia anti-inquisitoriale ricada sostanzialmente in un anticlericalismo stereotipato, incapace di cogliere gli interrogativi intrinseci all'affermazione e agli esiti di tale istituzione[3], vorrei provare a discutere alcuni casi per verificarne la ipotizzata sterilità oltre il pur auspicato ed intenzionale effetto propagandistico. Mentre il confronto con l'immagine negativa, con la leggenda nera dell'Inquisizione, è senza dubbio ineludibile per la medievistica, come mostrano gli *incipit* della discussione di Christine Caldwell Ames[4] e della recensione di Edward Peters[5], e ovviamente dalla storiografia che si è occupata della Suprema[6], appare meno sentito dalla modernistica. Per i medievisti, infatti, il dibattito sulla legittimità dell'azione inquisitoriale ruota intorno al rapporto «tra annuncio evangelico e impegno antiereticale»[7], laddove risulta solo accennato dai modernisti anche dopo l'apertura degli archivi romani del Sant'Uffizio e la ripresa e lo slancio di una rinvigorita letteratura sull'Inquisizione e sull'Indice dei libri proibiti, ripresa promossa e sostenuta da molti studiosi protagonisti *hic et nunc* raccolti[8]. Per analizzare e

---

[3] A. PROSPERI, *L'Inquisizione nella storia: i caratteri originali di una controversia secolare*, ora in ID., *Inquisizione romana. Studi e ricerche*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003, pp. 69-96.

[4] *Does Inquisition Belong to Religious History?*, in «American Historical Review», 110, 2005, pp. 11-37. Cfr. J.-P. DEDIEU, R. MILLAR CARVACHO, *Entre histoire et mémoire. L'Inquisition à l'epoque moderne: dix ans d'historiographie*, in «Annales», 57, 2002, pp. 349-372.

[5] *Quoniam abundavit iniquitas: Dominicans as Inquisitors, Inquisitors as Dominicans*, in «Catholic Historical Review», 91, 2005, pp. 105-121. Si veda inoltre E. PETERS, *Inquisition*, Berkeley, University of California Press, 1989.

[6] R. GARCIA CARCEL, *La Leyenda negra: historia y opinión*, Madrid, Alianza Editorial 1998, *passim*. Si veda il recente saggio di D. GOODMAN, *Intellectual life under the Spanish Inquisition: A Continuing Historical Controversy*, in «History», 90, 2005, pp. 375-386.

[7] G. G. MERLO, *Il senso delle opere dei frati Predicatori in quanto inquisitores haereticae pravitatis*, in *Le scritture e le opere degli inquisitori* [Quaderni di storia religiosa, n. 9], Verona, Cierre, 2002, pp. 9-13.

[8] Basti qui citare gli studi di J. TEDESCHI, *The Prosecution of Heresy, Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Europe*, New York, 1991 (trad. it. *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997); *L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano* (Roma 22 gennaio 1998), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1998; E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000; *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 2000; G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004² e M. FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma: studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo di eresia*, Brescia, Morcelliana, 2005.

valutare se l'immagine dell'Inquisizione potesse rappresentare quasi il simbolo di «antitestimonianza e di scandalo» per citare le parole di Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Tertio Millennio adveniente*, nel 1998 illustri storici furono riuniti nella Città del Vaticano[9]. Dell'immagine quasi non si è parlato, preferendo proporre convincenti ricostruzioni della realtà del tribunale.

Nella seconda metà del Settecento, quando cominciarono a essere chiusi i primi tribunali in Europa, il processo all'Inquisizione non si concluse, anzi si levò con maggior vigore il lamento per le «mille occulte vie per sottrarre alla vigilanza de' provvidi Tribunali l'eletto suo pascolo»[10]: come considerare dunque la controversia? Fu una battaglia di retroguardia o piuttosto una fase meditata per rinserrare i ranghi? Se può esserci una risposta, essa va cercata nella distinzione dei fronti e delle mire, degli obiettivi di tale controversia: dal punto di vista culturale, Inquisizione e Indice dei libri proibiti persero, sempre che ne abbiano mai avuta, legittimazione in favore di un riconoscimento dei diritti della coscienza. Diverso il discorso per quanto concerne l'aspetto politico relativo alla liceità del disciplinamento, poiché lì il risultato fu, senza ombra di dubbio, a vantaggio della Chiesa anche se progressivamente quella sfera di intervento le fu tolta dallo Stato. Semplificando ulteriormente, si può dire che la polemica anti-inquisitoriale fu vinta dai suoi fautori sul versante culturale, ma fu schiacciata dai sostenitori della coercizione che conquistarono il campo imponendo anche agli Stati l'uso di pratiche di controllo.

Per questa prospettiva interessante, le opere di Pani (*Della punizione degli eretici*) e di Zaccaria (*Storia polemica della proibizione dei libri*) si rivelano ricche di risposte perché, pur rientrando nella controversistica, offrono però un vasto e variegato spettro delle posizioni critiche nei confronti dell'Inquisizione guidandoci in un labirintico intreccio di ortodossie e radicalismi.

Uscita nel 1789 (in due edizioni), l'opera di Tommaso Vincenzo Pani[11] ottenne subito un'ovvia, buona accoglienza sul «Giornale ecclesiastico» con una

---

[9] R. ETCHEGARAY, *Presentazione*, in *L'Inquisizione*. Atti del Simposio internazionale, Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998, a cura di A. Borromeo, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, pp. 7-11.

[10] F. ZACCARIA, *Storia polemica della proibizione de' libri*, Roma, per Generoso Salomoni, MDCCLXXVII, p. 229. Per evidenziare l'accuratezza dell'Indice del 1758 di Benedetto XIV di contro agli *errori alcuna fiata ridicoli* dei precedenti, Zaccaria si era già cimentato con la storia dell'Indice dei Libri proibiti negli *Annali letterari d'Italia*, in Modena, a spese di Antonio Zatta, 1764, pp. 293-306. Su Zaccaria, si veda oltre al Sommervogel (v. III, pp. 558-568), anche l'*Elogio storico* di Luigi Cuccagni, in «Supplemento al giornale ecclesiastico di Roma», 1796, pp. 193-350: sulla *Storia polemica della proibizione dei libri*, ivi, pp. 314-53.

[11] Su Pani, Maestro del Sacro Palazzo, si veda *Prosopographie von romischer inquisition und indexkongregation: 1814-1917*, hrsg. von H. Wolf, Paderborn, Schoningh, 2005, II, pp. 1116-

recensione di Giovanni Marchetti, il quale, riepilogando i temi affrontati, coglie così l'esigenza dell'opera di Pani: «Secondo noi due sono le prime sorgenti, le quali in questa età nostra infelice, cagionano una contrarietà speciale al metodo d'infrenare gli Eretici, e versano, più che miel dolce, il moderno spirito di tolleranza illimitata, e indiscreta. Sorgenti amendue sensibili, e di continua speranza. È la prima l'indebolimento troppo generale della Fede: la seconda un'idea romanzesca e terribile che molti si son fatta de' rigori dell'Inquisizione....»[12]. L'*idea romanzesca e terribile* dell'Inquisizione si fonderebbe, secondo Marchetti[13], su favole e racconti meravigliosi. Dopo aver trattato delle storie polemiche dell'Inquisizione, Pani iniziava affrontando la questione della legittimità dell'azione inquisitoriale e della conseguente punizione degli eretici[14]. Si tratta di un'opera controversistica che però offre, insieme a quella di Francesco Antonio Zaccaria sulla proibizione dei libri[15], un vasto e variegato spettro delle posizioni critiche nei confronti dell'Inquisizione guidandoci in un labirintico intreccio di ortodossie e radicalismi.

Sin dal titolo l'opera di Pani intende essere una replica alla pubblicazione del *De tolerantia eclesiastica et civili* di Pietro Tamburini[16], cui dedica i due ca-

---

1118; N. DAVIDSON, *Toleration in Enlightenment Italy*, in *Toleration in Enlightenment Europe*, ed. by O. P. Grell and R. Porter, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 230-249. Si veda inoltre M. BERENGO, *Introduzione* a *Giornali veneziani del Settecento*, a cura di Id., Milano, Feltrinelli, 1962, pp. LXI-II, 618.

[12] «Giornale ecclesiastico di Roma», LXI, 29 agosto 1789, pp. 241-243.

[13] Su Giovanni Marchetti, sta scrivendo una monografia, di prossima pubblicazione, Alessandro Guerra.

[14] «Dalle bizzarre espressioni, motti pungenti ed ironiche maniere, che voi parlando del S.Officio avete usate nell'ultime vostre lettere, parmi di dover arguire che sia in voi scemata di molto quella venerazione, che l'educazione, le leggi e la vostr'indole istessa portata alla giustizia e pietà avevano profondamente impressa nel vostro cuore verso quel sagro tribunale, che ne'paesi d'Italia ed anche altrove veglia con tanto zelo e prudenza alla difesa e custodia della cattolica Religione. Né mi reca grande meraviglia la mutazione. Così suole avvenire a chi sfornito delle necessarie cognizioni si azzarda alla lettura di libri, che ad altro per conseguire il mal'augurato loro funestissimo intento. Voi siete debitore delle vostre perdite a quelle Novelle Letterarie, Annali, Giornali, Gazzette, Storie ed altri libercoli velenosissimi. Ch'escono da gran tempo alla luce, e si spacciano con tant'impegno e premura che non possono restar nascosti neppure ai meno curiosi e meno colti: ed il piacere, che dite di aver provato nel leggerli, non vi è costato meno della perdita dell'ingenua vostra antica semplicità nel pensare e di quella invidiabile fermezza, colla quale siete stato in addietro veneratore ossequioso di ogni passata nostra costumanza e sistema...», PANI, *Della punizione degli eretici*, cit., p. 1-2.

[15] Si veda la recensione apparsa sulle «Effemeridi Letterarie» di Roma nel 1777.

[16] *De tolerantia ecclesiastica et civili*, Ticini, Galeatius, 1783. Su Pietro Tamburini, si rimanda a A. GUERRA, *sub voce* in *Dizionario dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi e J. Tedeschi, in corso di pubblicazione.

pitoli conclusivi. Al giansenista, Pani rimprovera di aver attribuito ai fedeli e ai tribunali della Chiesa «una mansuetudine sì mostruosa» che sfociava nella *mera insensibilità* e nella *viziosa dissimulazione*. Per costruire la genealogia degli avversari del Santo Tribunale, Pani si avvale dei decreti di condanna del Sant'Uffizio e dell'Indice: e così apre il corteo dei nemici dell'Inquisizione assai prevedibilmente Paolo Sarpi, seguito da Marcantonio De Dominis, Leti, Locke, la contessa d'Aulnoy, Dellon, Fleury, ovviamente non si trascura Limborch, che «ha superato ogni altro nella temerità ed impegno di svellere il tribunale dalle più minute radici»[17], Marsollier[18]...

Il fatto che Pani e Zaccaria si concentrino quasi esclusivamente sulle opere condannate dalle Congregazioni mette in evidenza come il mondo anglosassone resti sommerso e nascosto da questo *maremagnum* con minime, significative eccezioni. Segno, credo, di un'incapacità del Sant'Uffizio e dell'Indice di seguire attentamente l'evoluzione culturale e istituzionale dell'Inghilterra, ma forse anche indice della volontà di concentrarsi piuttosto su quanto proveniva dalla Francia, culla del giansenismo e del gallicanesimo. Da un sondaggio nell'Archivio romano della Congregazione per la dottrina della fede, infatti, mentre si riscontra una formidabile cura nei confronti della trattatistica proveniente dalla Francia, anche per casi o opere secondarie, quelle di provenienza anglosassone, di cui mi occupo, passano del tutto inosservate.

Nel Seicento la polemica anti-inquisitoriale, pur riproponendo alcuni temi di quella cinquecentesca con il richiamo alla tradizione evangelica di persuasione e misericordia, sviluppa temi e questioni giurisdizionalistici (basti pensare a Sarpi e alla sua affermazione: "Non deve l'Inquisizione metter la falce nella messe d'altri»)[19], ma prospetta anche originali spunti. Intanto, si noti, che l'esortazione a estendere ulteriormente il raggio d'azione, aprendo nuovi tribunali, per porre fine a licenze intollerabili e alla diffusione dell'eresia, si avverte sino a metà Seicento, come ben dimostra l'inquisitore domenicano Cimarelli che invoca e spiega l'utilità del tribunale come necessario baluardo a difesa della sovranità politica. Laddove era stata discussa e negata l'autorità del tribunale dell'Inquisizione, a suo giudizio, l'evoluzione politico-istituzionale aveva manifestato, infatti, tutta la sua fragilità con l'allontanamento dei legittimi so-

[17] *Della punizione degli eretici*, cit., p. 11.

[18] J. MARSOLLIER, *Histoire de la Inquisition & son origine*, a Cologne, chez Pierre Marteau, 1693.

[19] P. SARPI, *Discorso dell'origine, forma, leggi ed uso dell'ufficio dell'Inquisizione nella città e dominio di Venetia*, in Geneva, presso Pietro Aubert, 1639, p. 129.

vrani[20]. D'altra parte la medesima considerazione aveva spinto, secondo Umberto Locati, l'aristocrazia italiana a non opporsi all'introduzione dell'Inquisizione[21].

Alle storie dell'Inquisizione del Rimostrante Philip von Limborch (che si era spinto a negare l'esistenza perfino del termine di Inquisizione e su questo era stato corretto da Le Clerc)[22] e del gallicano Marsollier, si affiancano poi altre opere tra cui una fiorente letteratura di viaggi, e altre meno note, come quella del pastore anglicano, esule dalla Francia, Luke Beaulieu (1687-1723), *The holy Inquisition*, pubblicata a Londra nel 1681[23]. Egli ravvisa nella storia del tribunale continuità tra quello medievale e quelli di istituzione moderna, dal momento che lo scopo del Sant'Uffizio è sempre stato quello di condannare risolutamente ogni dubbio e considerarlo eresia. L'autore ripropone temi e argomenti classici del dibattito, ma risulta chiaro l'intento polemico e difensivo: dopo l'atto di indulgenza di Carlo II a cui il Parlamento reagì con l'Atto di esclusione (1679), si intendeva impedire che venisse presa in considerazione e si voleva quindi che venisse esplicitamente avversata l'ipotesi di successione al trono inglese da parte di un cattolico, mostrando come fosse impossibile per un

---

[20] V. M. CIMARELLI, *Risolutioni filosofiche, politiche e morali*, in Brescia, per Antonio Rizzardi, 1655, pp. 207-208.

[21] «Essendo in Francia cresciuto il fatto dell'heresia, i principali si risolvettono molto bene a pensare di mettere impedimento a tale contagione: vedendo i popoli erano sedotti & messi in arme sotto pretesto di Religione: & poi per questo mezo alcuni potenti aspiravano ad occupare quel Reame. Per tanto i grandi de Italia temendo à se stessi, furono costretti, quel che prima negato avevano, proferire il lor favore al S. Officio dell'Inquisitione di eresia», U. LOCATI, *Italia Travagliata*..., in Venetia, Appresso Daniel Zanetti, 1576, p. 218.

[22] «...Notre Auteur a divisé son Ouvrage en quatre Livres, dont le premier traite de l'Origine & des progres de l'Inquisition. Il soutient que ce nom a été inconnu dans l'Eglise Chretienne, jusques au treisiéme siécle. Ce qui peut etre vrai à l'egard du mot d'Inquisition, mais il est constant que celui d'Inquisiteur est beaucoup plus ancien, dans un usage meme tout semblable, à celui auquel on l'employe présentement», in «Bibliotheque universelle», t. 23, 1692, pp. 360-409: 362. Cfr. L. SIMONUTTI, *Between History and Politics: Limborch's "Historia Inquisitionis"*, in *Histories of Heresy, 1600-1800*, ed. by J.C. Laursen, New York, Palgrave, 2002, pp. 101-117. Ancora su Limborch, R. H. POPKIN, *Skepticism about Religion and Millenarian Dogmatism: Two sources of Toleration in the Seventeenth Century*, in *Beyond the persecuting society: religious toleration before the Enlightenment*, ed. by J. C. Laursen and C. J. Nederman, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1998, pp. 232-250: 237; C. BERKVENS-STEVELINCK, *Philippus van Limborch et son histoire de l'Inquisition (1692)*, in «Haeresis», XL, 2004, pp. 155-165.

[23] *The holy inquisition wherein is represented what is the religion of the Church of Rome, and how they are dealt with the dissent from it*, London, printed for Joanna Brome, 1681.

cattolico abbandonare le leggi tiranniche della Chiesa di Roma[24], Dunque, evocando le fosche luci dell'Inquisizione, Beaulieu ammoniva così a osteggiare la successione cattolica di Giacomo Stuart, perché con lui l'Inghilterra, sotto l'egida dell'Inquisizione, sarebbe precipitata in un periodo di profonda crisi e decadenza.

In queste storie polemiche dell'Inquisizione, ricorrono alcuni tratti comuni: certo l'ipotesi dell'origine edenica del Sant'Uffizio proposta da Luis de Paramo nel De *origine et progressu officii sanctae Inquisitionis, eiusque digitate et utilitate* (1598)[25] è accantonata in favore dell'idea quasi unanime circa il ruolo di fondatore e quindi di responsabile riconosciuto a Domenico. Su quest'ultimo punto, dopo l'analisi critica di Luigi Canetti[26], mi pare ci sia ancora poco da discutere. Inoltre, anche per la mancanza di metodo storico, si afferma l'idea della sostanziale continuità dell'istituzione inquisitoriale medievale con quelle moderne (spagnola, romana e portoghese), a cui fa eco la non necessariamente consequenziale considerazione della continuità delle eresie e degli eretici.

Poi, nel corso del Settecento, con lo sviluppo della riflessione prima giusnaturalistica e poi giurisdizionalistica, l'Inquisizione comincia ad assumere una fisionomia diversa in parte anche per l'opera di riforma condotta da Benedetto XIV (1740-58)[27]. Alberto Radicati, nei *Discorsi*, aveva sostenuto che, attraverso l'Inquisizione, la Chiesa avesse inteso conquistare sempre maggiore spazio a danno dello Stato[28]. Interessante, anche se non originale, la distinzione tra tolleranza ecclesiastica e civile di Barbeyrac che si appella all'esclusivo diritto statale di coazione, sottolineando che la coercizione delle coscienze produce ateismo e libertinismo[29]. E anche per il luterano Iustus Henning Boehmer

---

[24] T. HARRIS, *London crowds in the reign of Charles II: propaganda and politics from the Restoration until the exclusion crisis*, Cambridge, Cambridge University press, 1987.

[25] A. PROSPERI, *L'Inquisizione nella storia: i caratteri originali di una controversia secolare*, in ID., *L'Inquisizione romana*, cit., pp. 71-76.

[26] L. CANETTI, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1996, *passim*.

[27] R. GARCIA CARCEL, D. MORENO MARTINEZ, *La Inquisición y el debate sobre la tolerancia en Europa en el siglo XVIII*, in «Bulletin Hispanique», 1, 2002, pp. 195-213, Si veda anche L. MACE, *Les Lumières françaises au tribunal de l'Index et du Saint-Office*, in «Dix-Huitième siècle», 34, 2002, pp. 13-25.

[28] F. VENTURI, *Alberto Radicati di Passerano*, prefazione di S. Berti, Torino, Utet, 2005 (I ed. 1954), *passim*.

[29] J. BARBEYRAC, *Traité de la morale des peres de l'eglise: ou en Défendant un Article de la Preface sur Pufendorf, contre l'Apologie de la morale des Peres du P. Ceillier, Religieux Bénédictin de la Congregation de St. Vanne & de St. Hydulphe, on fait diverses reflexions sur plusieurs matieres importantes*, Amsterdam, Chez Herman Uytwerf, 1728, pp. 196-197.

(1674-1749), il diritto di giudicare le coscienze spettava solamente a Dio e non agli uomini[30].

Ma se di una propaganda da parte riformata non ci si poteva certo stupire, destava maggiore scandalo e preoccupazione il fatto che la polemica anti-inquisitoriale avesse ormai conquistato anche i cattolici. Era proprio questo nuovo, sorprendente aspetto che, nella *Punizione degli eretici*, Pani allarmato poneva in luce: suscita, infatti, in lui grande indignazione l'opera del gesuita Giovan Battista Faure, il quale, nel 1750, pubblicò un commentario alla *Licet ab initio*, lamentandone un'attuazione che tradiva la volontà di Paolo III[31]. Per inciso, si ricordi che passarono sette anni prima che l'opera fosse proibita con decreto del Sant'Uffizio del 1757: secondo il gesuita, il tribunale inquisitoriale era inefficiente perché era stato affidato ai domenicani. Si riprendeva così un altro dei temi ricorrenti della polemica anti-inquisitoriale, ossia la responsabilità della cattiva condotta e dei metodi tirannici doveva essere imputata ai domenicani e non alla Chiesa. Certo non era aliena dalla perorazione di Faure la condanna dei domenicani come fautori o almeno non oppositori dei giansenisti. Faure supponeva che se l'Inquisizione fosse stata affidata al clero secolare la battaglia contro l'eresia sarebbe stata vinta[32]. Argomentazioni che Pani respingeva non degnando il gesuita neanche della menzione: ne tratta senza mai nominarlo esplicitamente. Mentre si muovevano critiche all'Inquisizione all'interno delle gerarchie ecclesiastiche, nell'Inghilterra della prima metà del Settecento, la questione dell'avvento della dinastia Hannover sul trono inglese e le paure di una paventata successione cattolico-staurdista[33] rendevano solleciti e guardinghi per impedire l'instaurarsi della terribile Inquisizione, come testimoniano la ripubblicazione e traduzione di alcune opere come la storia di Limborch, e la storia della Inquisizione del Reverendo Baker[34], poi quasi completamente ripresa da John Marchant nel suo *Bloody tribunal*, cui faceva seguito un *England's Bloody*

---

[30] J. H. BOEHMER, *Ius ecclesiasticum protestantium*, Halae-Magdeburicae, Litteris et Impensis Orphanotrophei, 1740, vol. III: pp. 813-1073.

[31] *Commentarium in bullam Pauli III "Licet ab initio", datam anno 1542, qua romanam inquisitionem constituit et eius regimen non regularibus sed clero saeculari commisit. Accessit appendix historico-theologica de proscriptione sub annum 1725 extorta contra duacenam academiam....*, s.l., 1750. Sul Faure, si veda G. PIGNATELLI, *sub voce*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 45, Roma, 1995, pp. 378-383.

[32] FAURE, *Commentarium in bullam Pauli III*, cit., pp. 100 e sgg.

[33] A. C. THOMPSON, *Popery, Politics, and Private Judgement in Early Hanoverian Britain*, in «Historical Journal», XLV, 2002, pp. 333-356.

[34] J. BAKER, *A complete history of the inquisition in Portugal, Spain, Italy... illustrated with many genuine and curious cases of unhappy persons imprison'd in that holy (alias diabolical) office...*, Westminster, printed for and sold by O. Payne, 1736.

Tribunal di Matthew Taylor[35]. Anticattolicesimo, xenofobia ben alimentavano dunque la *Black Legend*[36]

Così, attraverso la riflessione sulle nefandezze dell'Inquisizione, non solo Marchant offriva alle famiglie inglesi un antidoto al papismo, minaccia della religione e delle libertà inglesi, ma affermava che la libertà di adorare Dio secondo coscienza è un diritto naturale:

> The liberty of worshipping God according to conscience, or in that Manner which a Man is persuaded in his own Mind he ought to do, is so natural a Right, that any Attempt to deprive him of it, is an Act of the most cruel Tyranny; because it is impossible, by any Violence or Punishment inflicted on the Body, to alter the Sentiments and free Agency of the Understanding[37]. [...] the very soul of Popery seemed to be transfused into the Judges of this Bloody Tribunal, but with a double Portion of the Spirit of Malice, Cruelty, diabolical Revenge and Animosity, against the true and sincere Professors of the Christian Religion, as reformed and purged from Errors, Fooleries and Absurdities of Superstition, Bigotry and Popery[38].

Pronto a rispondere all'obiezione che «that dreadful Monster» fosse il parto della sua «warm Imagination». Il rischio corso di tornare a soggiacere alle leggi papiste e alla pericolosa alleanza tra papisti inglesi e Francia veniva agitato anche dinnanzi ad ogni uomo «who has the least Regard for Religion and Liberty» affinché potesse vigilare per la sicurezza di entrambe. Il giogo, che fosse francese o romano, doveva essere in ogni modo evitato e perciò si esortava alla minaccia incombente[39].

Recuperando, invece, la traccia segnata da Limborch, di cui aveva tradotto l'opera in inglese[40], il latitudinario Samuel Chandler aveva pubblicato, nel 1731, la *Storia della persecuzione* dove affiancava alle ingiustizie e crudeltà

---

[35] M. TAYLOR, *England's bloody tribunal or an antidote against popery*, London, printed for J. Pridden, 1770.

[36] Si veda C. HAYDON, *'I love my King and my Country, but a Roman Catholic I hate': anti-catholicism, xenophobia and national identity in eighteenth-century England*, in *Protestantism and National Identity. Britain and Ireland, c. 1650-c. 1850*, ed. by T. Claydon and I. McBride, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 33-52.

[37] J. MARCHANT, *Preface*, (v), in ID., *The Bloody tribunal, or an antidote against Popery being a review of the horrid cruelties of the Inquisition*, London, J. Walker, 1756.

[38] Ivi, p. VII.

[39] Ivi, p. IX.

[40] *The history of the Inquisition*, London, sold by J. Gray, 1731.

dell'Inquisizione anche le colpe dei protestanti[41]. In Francia, la produzione anti-inquisitoriale fu raccolta e pubblicata nel 1759, poi, dal giansenista Claude Pierre Goujet, che mise insieme non solo la storia di Marsollier, ma anche quella del gallicano-filogiansenista Dupin e la relazione dell'Inquisizione di Goa di Dellon[42], aggiungendo una riflessione conclusiva di condanna della pratica inquisitoriale e delle pretese romane di legittimità dell'azione coercitiva[43].

Da una parte, dunque, uno scaltro uso politico dell'immagine dell'Inquisizione terrificante per allontanare indesiderate successioni al trono inglese, dall'altra, invece, rivendicazioni gallicane; ma affiorano, tornando all'Italia, dopo le opere di Amidei e di Beccaria, anche analisi come quella, nel 1776, proposta dalla *Riforma di Italia* di Carlo Antonio Pilati, che esortava ad abolire l'Inquisizione poiché considerata responsabile del mancato progresso civile ed economico dell'Italia[44]. Più o meno coeva la storia dell'Inquisizione del poligrafo Francesco Becattini che, pur biasimando l'avvento di una nuova inquisizione statale con Pietro Leopoldo, riconosceva all'inquisizione ecclesiastica la responsabilità del ritardo culturale dei paesi in cui si era introdotta, soprattutto in Spagna[45]. La Congregazione dell'Indice se ne occupò anche se tardivamente: il decreto di proibizione risale infatti al 30 settembre 1817. La relazione fu redatta dal barnabita Antonio Cadolini: consigliava la proibizione assoluta evidenziando come, dietro maschera di fedele ortodosso, di *irreprensi-*

---

[41] S. CHANDLER, *The History of persecution from the patriarchal age to the reign of George II....*, Hull, printed for the editor and J. Craggs, 1813, p. 254.

[42] Paris, Chez Daniel Gaasbeek, 1687; ora esiste una edizione recente, *L' Inquisition de Goa: la relation de Charles Dellon (1687)*, étude, édition et notes de C. Amiel et A. Lima, Paris, Chandeigne, 2003.

[43] C. P. GOUJET, *Histoire des inquisitions; ou l'on rapporte l'origine & le progres de ces tribunaux, leurs variations, & la forme de leur jurisdiction*, Cologne, chez Pierre Marteau, 1759.

[44] C. A. PILATI, *Di una Riforma d'Italia ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi, e le più perniciose leggi d'Italia*, in Villafranca 1776, pp. 45-49. Si veda oltre a F. VENTURI, *Settecento riformatore*, II: *La Chiesa e la Repubblica entro i loro limiti*, 1758-1774, Torino, Einaudi, 1976, pp. 311 e sgg, anche E. TORTAROLO, *Pilati e la storia tedesca: tra passato e presente*, in *Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi Stati italiani*, a cura di C. Mozzarelli e G. Olmi, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 391-430; C. A. PILATI, *La Chiesa non è uno Stato. Scritti scelti di un illuminista trentino*, a cura di S. B. Galli, Roma, Carocci, 2002, e il recente volume di Atti del Convegno del 2002, *Carlantonio Pilati (1733-1802). Un intellettuale trentino nell'Europa dei Lumi*, a cura di S. Ferrari e G. P. Romagnani, Milano, FrancoAngeli, 2004.

[45] «...è necessario ancora attribuire a questo Tribunale quella profonda ignoranza della sana Filosofia, in cui giace per anche la Spagna, mentre la Germania, l'Inghilterra e la Francia, e l'Italia hanno scoperto tante verità, e dilatata la sfera delle cognizioni...», M. RASTRELLI [ma FRANCESCO BECATTINI], *Fatti attenenti all'Inquisizione e sua istoria generale e particolare di Toscana...*, Firenze, per Anton Giuseppe Pagani, 1782, p. 16.

bile credente, l'autore celasse veleno e perfidia rivolta soprattutto contro i Pontefici e poi contro l'intera Chiesa[46].

Accanto a queste riflessioni sulla liceità della persecuzione religiosa sottese alle storie dell'Inquisizione, gradualmente si impone un altro aspetto essenziale della polemica anti-inquisitoriale riguardante il vasto dibattito sulla liceità di proibire e censurare i libri, che si svolse parallelamente a quello sul Santo Ufficio: competenza apparentemente subordinata all'affermazione di un potere-diritto di controllare le coscienze, il bando dei libri rappresenta un banco di prova della controversistica europea[47]. Basti ricordare come alla diffusione di libri e riviste si imputasse l'esplosione e la veemenza della polemica anti-inquisitoriale. Le storie dell'Indice dei libri proibiti fino al Settecento rivendicano il dovere-diritto della Chiesa e dello Stato di intervenire in ambito librario. Ancora echeggiavano le argomentazioni giurisdizionalistiche di Sarpi e, al contempo, anche l'affermazione della legittimità del diritto di censura del gesuita Gretser[48]. Sarebbe stato l'arcade Mariano Ruele uno dei primi a ricostruire la storia partendo dalle origini della Chiesa e sostenendo che la lezione scritturale giustificava e invitava al controllo dei libri e che l'istituzione ecclesiastica aveva avocato a sé tale competenza sin dall'epoca di Gelasio[49]. L'erudizione settecentesca, puntualmente conosciuta da Ruele, aveva poi mostrato come in realtà il decreto gelasiano fosse rivolto al divieto per i cattolici di leggere gli apocrifi[50].

Così come Pani offre un panorama della controversia anti-inquisitoriale, allo stesso modo il gesuita Francesco Antonio Zaccaria esamina i contributi

---

[46] Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Index*, Protocolli, vol. 103, 1808-19, 344-347v.

[47] A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia. I documenti*, V/2, Torino, Einaudi, 1973, pp. 1399-1492. Si vedano gli studi di G. FRAGNITO *La Bibbia al rogo*, Bologna, Mulino, 1997; EAD., *Proibito capire: la Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Mulino, 2005; *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, VI Giornata Luigi Firpo: atti del Convegno, 5 marzo 1999, a cura di C. Stango, Firenze, Olschki, 2001; *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, ed. by G. Fragnito, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; G. FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, e V. FRAJESE, *Nascita dell'Indice: la censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.

[48] JACOBI GRETSER SOCIETATIS IESU THEOLOGI *De iure et more prohibendi, expurgandi et abolendi libros haereticos et noxios adversus Franciscum Iunium calvinistam, & Ioannem Pappum aliosque Praedicantes Lutheranos*, Ingolstadii, ex officina typographica Ederina, per Andream Angermarium, 1603

[49] MARIANO RUELE, *Della biblioteca volante Scanzia XXIII con un saggio dell'Istoria dell'Indice de' Libri proibiti*, in Roma, nella Stamp. Del komarek, 1739.

[50] Ivi, pp. 115-117.

provenienti dal mondo cattolico («Lo scandalo è veder Cattolici, che si studiano di torre alla Chiesa questa podestà inseparabile dal gius divino di pascere») e da quello riformato, ponendo in evidenza anche le istanze di quegli autori che liquida con il nome di libertini e di politici: «La sì dolce Religione di Gesù Cristo non chiede vendette di sangue; ma vuole bensì lo sterminio di que' malvagi volumi».[51] Dopo aver ribadito l'esistenza *ab origine* del diritto di proibire i libri, spiega che la pratica ecclesiastica non è volta, come accusava Amidei,[52] a far prosperare l'ignoranza,[53] ma piuttosto a preservare la religione. Spesso, constata amareggiato, il successo dei libri è determinato dal loro attacco alla «Religione, la pietà, il Sacerdozio, il Monachismo, la sede Romana», infatti «con tanto maggiore avidità si ricercano da un infinito numero di persone, si prestano, si divorano».[54] Ancora il gesuita esorta la Chiesa a riprendere i modi miti di Bellarmino piuttosto che quelli del 'caustico Gretser', ad agire come 'madre amorosa'.[55]

Tirando le fila, sul crinale tra Sette e Ottocento, appare evidente come nella controversistica cattolica, ritorni quell'afflato, quel richiamo alla tradizione pastorale-evangelica che precedentemente era stato respinto e misconosciuto: ed allora si deduce che l'Inquisizione *sin máscara*, per citare il libro di Puigblanc,[56] abbia stravolto l'obiettivo primario, impossessandosi di strumenti e metodi che non erano consoni alla Chiesa, che ne tradivano le premesse culturali e ideologiche, e che l'ossessiva ricerca dell'ortodossia mediante coercizione doveva lasciare il passo alla persuasione. Quella tradizione considerata sconfitta, minoritaria, marginale e sostanzialmente inadeguata alle nuove esigenze della Chiesa del XVI secolo, assediata da istanze di riforma e di scisma, tornava

---

[51] ZACCARIA, *Storia polemica*, cit., p. 227.

[52] Nel capitolo XIX considerava infatti la proibizione dei libri tra «tanti sbrani della sovranità», C. AMIDEI, *Opere*, introduzione, testo e nota critica a cura di A. Rotondò, Torino, Giappichelli, 1980, pp. 244 e sgg.

[53] Nell'analisi del «present State of Italy written in the Year 1687», proposta da Jean Cornand de la Crose, si sosteneva che tra le difficoltà di entrare in relazione con la gente, soprattutto a Roma, dove imperversava l'Inquisizione, ci fosse il fatto che «Learning is so low in Italy, and the Opinion that they have of the Learning of Strangers, chiefly of Hereticks, is so high, that they do not willingly enter either on Subjects of Learning or of Religion with them...», *Three Letters Concerning The Present State Of Italy, Written in the Year, 1687: I. Relating to the Affair of Molinos, and the Quietists. II. Relating to the Inquisition ... III. Relating to the Policy and Interests of some of the States of Italy; Being A Supplement to Dr. Burnet's Letters*, London, 1688, p. 3.

[54] ZACCARIA, *Storia polemica*, cit., p. 229.

[55] Ivi, p. 239.

[56] *La inquisicion sin máscara: ó disertacion, en que se prueban... los vicios de este tribunal*, Cadiz, Niel, 1811.

a essere centrale e a vantare credito, abbandonando e ripudiando la coercizione che diventa arma da usare solo come *extrema ratio*.

Si recupera, come evidenziano le opere di Pani e di Zaccaria, l'idea che caratteristica dell'azione pastorale della Chiesa fosse la mansuetudine e non la coercizione. Tra Sei e Settecento dunque l'Inquisizione è additata come il toro di Falaride, minaccia delle libertà, responsabile del ritardo culturale mediterraneo... ma anche come garanzia di ordine e buon governo. Mentre in Europa, si sanciva il trionfo del giurisdizionalismo, in Italia con la Restaurazione, Pietro Tamburini, di fronte alla riapertura dei tribunali dell'Inquisizione, scriveva, negli stessi anni di Llorente[57], la storia dell'Inquisizione per ribadire le conclusioni di una stagione di controversie e dispute: «lo stabilimento della santa Inquisizione e delle pene con le quali puniva gli eretici ed i sospetti di esserlo sono contrarie allo spirito di tolleranza, di dolcezza, e di carità dal suo divino fondatore impresso alla nostra santa religione»[58].

MICHAELA VALENTE

[57] *Historia critica de la Inquisicion de Espana...*, Madrid, en la imprenta del censor, 1822. Si veda G. DUFOUR, *Juan Antonio Llorente en France (1813-1822): contribution a l'étude du libéralisme chrétien en France et en Espagne au début du 19e siècle*, Genève, Droz, 1982.

[58] P. TAMBURINI, *Storia dell'Inquisizione corredata da rarissimi documenti: opera postuma*, rist. an., Milano, per F. Sanvito, 1862, p. 16.

Gli ebrei sono eretici?
L'Inquisizione romana e gli ebrei tra Cinque e Ottocento

Gli ebrei sono eretici?

Non è mia intenzione intraprendere in questa sede una impossibile sintesi di tutti i temi e le scansioni cronologiche inerenti ai rapporti tra Inquisizione romana e ebrei. Né intendo riprendere qui problematiche rilevantissime sul piano della storia sociale e culturale – e non solo quanto agli ebrei – che ho già affrontato ampiamente altrove: come quelle delle conversioni e dei battesimi forzati in età moderna o quelle relative alle accuse di omicidio rituale[1]. Sono problematiche che presentano, peraltro, aspetti di larga anticipazione della questione ebraica e dell'antisemitismo otto-novecentesco, con una continuità di direttive e di convincimenti – quanto alla Chiesa cattolica e allo stesso Sant'Uffizio – che si è manifestata perfino dopo gli esiti della *Shoah.* Come dimostrano i recenti documenti – non sempre correttamente discussi dalla stampa, che pure ha dato loro larga eco – relativi ai battesimi di bambini ebrei perfino dopo la fine della seconda guerra mondiale.

Tuttavia alcune considerazioni generali possono essere utili per una storia complessiva dell'Inquisizione e del suo funzionamento e non soltanto nei confronti degli ebrei. Gli archivi del Sant'Uffizio romano conservano un ricchissimo fondo relativo a questa minoranza, con documenti che vanno dalla metà del XVI secolo a tutto il XIX. Un secolo, quest'ultimo, che pur essendo il meno studiato dagli storici dell'Inquisizione è tuttavia di gran lunga il più abbondante di documentazione in tutti i campi e non solo in materia di ebraismo. In ogni modo, già questo elemento quantitativo costituisce un dato prezioso per comprendere come nel tempo la questione ebraica sia divenuta sempre più centrale per le strategie politiche generali della Chiesa cattolica, e dello stesso Sant'Uffizio, finalizzate alla riconquista di egemonia ideologica sulla società

---

[1] M. CAFFIERO, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma. Viella, 2005[2]; EAD., *Alle origini dell'antisemitismo politico. L'accusa di omicidio rituale nel Sei-Settecento tra autodifesa degli ebrei e pronunciamenti papali,* in *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique (fin XIXe-XXe siècle)*, sous la direction de C. Brice e G. Miccoli, Roma, Ecole Française de Rome, 2003, pp. 25-59.

cristiana in via di secolarizzazione. L'Ottocento si propone come un nodo fondamentale in cui la riorganizzazione ecclesiastica, dopo la crisi provocata dall'età rivoluzionaria e napoleonica, passa anche attraverso l'irrigidimento antiebraico e il coinvolgimento degli ebrei – quali protagonisti essenziali – nella tesi del complotto anticattolico ordito dalle forze minacciose della modernità[2].

Ma partiamo da una domanda preliminare ed essenziale: gli ebrei erano eretici? E quali erano le ragioni dell'attribuzione all'Inquisizione romana – che era nata per affrontare il problema dell'eresia e degli eretici – delle competenze anche sugli ebrei, che eretici non erano, né potevano essere non essendo battezzati, come era stato del resto già dichiarato da san Tommaso? In realtà, attraverso diversi *escamotages* e cavilli giuridici, essi vennero sottoposti alla giurisdizione della Congregazione e assimilati senz'altro agli eretici. E' degno di nota il fatto che l'inserimento definitivo degli ebrei nella categoria degli eretici fosse preceduta in età moderna dall'atto formale dalla condanna del *Talmud* e degli altri libri definiti eretici – come peraltro era già avvenuto nel Medio Evo[3]. Il 12 settembre 1553 un decreto «de combustione Talmud», emanato proprio dalla neonata Congregazione dell'Inquisizione romana e non dal pontefice, Giulio III Del Monte, affermava che il compito della Congregazione non era solo quello di cancellare l'eresia, ma anche quello di vigilare sugli ebrei e ordinava di requisire nelle case dei membri della comunità di Roma, e quindi bruciare, i libri «empi e blasfemi, in odio a Cristo», genericamente «chiamati Talmud»[4]. Al famoso rogo di Campo de' Fiori, appunto nel 1553, – «l'holocausto del Talmud», lo definirono i contemporanei – fecero poi seguito requisizioni e roghi in molte altre città del resto d'Italia. Successivamente, prima la bolla *Antiqua Judaeorum improbitas*, emanata nel 1581 da Gregorio XIII Boncompagni, che parlava di «libros haereticos vel thalmudicos», poi la ben nota costituzione di Clemente VIII Aldobrandini del 28 febbraio 1593, *Cum Hebraeorum malitia*, procedettero

---

[2] G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in *Storia d'Italia, Annali. 11. Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, II, *Dall'emancipazione a oggi*, Torino, Einaudi, 1997, p.1379 e sgg.

[3] F. Parente, *La Chiesa e il "Talmud". L'atteggiamento della Chiesa e del mondo cristiano nei confronti del "Talmud" e degli altri scritti rabbinici, con particolare riguardo all'Italia tra XV e XVI secolo*, in *Storia d'Italia, Annali. 11. Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, I, *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino, Einaudi, 1996, p. 541 e sgg.

[4] Ivi, p. 585 e ss. e K. Stow, The *Burning of the Talmud in 1553 in the Light of Sixteenth Century Catholic Attitude towards the Talmud*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 34, 1972, pp. 435-459.

ancora oltre in questo senso[5]. La bolla di Clemente VIII, che sarebbe rifluita nell'Indice clementino del 1596 e che avrebbe fatto giurisprudenza per almeno due secoli sul piano della censura dei libri degli ebrei, proibiva e condannava al rogo «libros et Codices impios Talmudicos...cabbalisticos, atque alios nefarios», implicanti «haereses, vel errores contra sacras Veteris Legis et Testamenti Scripturas», equiparava di fatto i contenuti di tali testi agli errori degli eretici e affidava proprio all'Inquisizione romana le procedure repressive sia contro i libri ebraici proibiti in quanto eretici, sia contro i loro detentori[6]. Era il bando definitivo del *Talmud*, pienamente ribadito ancora due secoli dopo, in piena età dei Lumi, e durato fino ai nostri giorni.

Secondo Fausto Parente, «eretico, il *Talmud* non venne considerato mai ufficialmente sino alla fine del secolo XVI», cioè fino alla condanna definitiva del 1593.[7] Ma se il *Talmud* era eretico ciò non significava in linea di principio che lo fossero anche gli ebrei. In realtà, una volta giunti alla condanna del *Talmud* in quanto libro eretico, condanna emanata anche richiamando i precedenti duecenteschi dei roghi ordinati dai pontefici Gregorio IX e Innocenzo IV[8], si procedette da qui, dal libro eretico, appunto, per allargare la sfera di definizione di «eresia» ad altri comportamenti ascritti al «disprezzo della religione cattolica» (*contemptus fidei)* e per giungere, infine, all'equiparazione di ebrei e eretici. Dai libri alle persone, dunque: in questo modo, attraverso una forzatura semantica e come spesso avverrà quanto agli ebrei, la Chiesa e l'Inquisizione contraddicevano e rovesciavano le proprie regole e norme canoniche. E, del resto, come poteva sfuggire al sospetto «il popolo del Libro» nel momento in cui era proprio il Libro – cioè la stessa Bibbia, e non solo il *Talmud* – a divenire oggetto di sospetto e repressione da parte delle gerarchie romane in quanto possibile veicolo di eresia?[9] Inoltre, proibire i libri degli ebrei significava anche contrastare l'eresia protestante che proprio a quelli era sospettata di ispirarsi[10].

Di questa incongruenza, relativa al considerare eretici gli ebrei, i canonisti di prima età moderna erano ben consapevoli, quando, per giustificare la giuri-

---

[5] Cfr. F. PARENTE, *La Chiesa e il "Talmud"*, cit., pp. 607-612, e, di chi scrive, *I libri degli ebrei. Censura e norme di revisione in una fonte inedita*, in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento,* Firenze, Olschki, 2001, pp. 203-223.

[6] Dal testo della bolla non si evince la proibizione di tutti i libri ebraici, esclusa la Bibbia, come in M. PERANI, *Confisca e censura di libri ebraici a Modena fra Cinque e Seicento,* in *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, a cura di M. Luzzati, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 290.

[7] PARENTE, *La Chiesa e il "Talmud",* cit., p. 612.

[8] Ivi, p. 548 e ss.

[9] G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.

[10] CAFFIERO, *I libri degli ebrei*, cit. e PARENTE, *La Chiesa e il "Talmud",* cit., p. 609.

sdizione inquisitoriale su quanti, non essendo battezzati, non erano mai entrati nel grembo della Chiesa né potevano considerarsi da essa divisi, asserivano che tuttavia essi potevano dirsi eretici *improprie* e potevano punirsi al pari di quelli. Gli inquisitori – sostenevano i canonisti – non avevano giurisdizione sugli ebrei – e sugli «infedeli» in genere -, in quanto tali, ma l'avevano quando essi fossero incorsi in comportamenti e vicende su cui il Sant'Uffizio aveva piena giurisdizione[11]. Le seicentesche *Consultationes canonicae* di Giacomo Pignatelli, a questo punto, facevano esplicito riferimento alla costituzione di Gregorio XIII sopra citata, *Antiqua Judaeorum improbitas*, del 1581, in cui erano elencati i casi particolari nei quali gli inquisitori potevano procedere contro ebrei e infedeli. Si trattava di delitti quali la messa in discussione o in ridicolo, da parte loro, di punti di fede in comune con la religione cristiana o di quelli precipui ad essa, l'esercizio di pratiche magiche, l'invocazione dei demoni o la divinazione, e la diffusione di tali pratiche fra i cristiani, l'eccessiva frequentazione di questi ultimi. Sono tutti reati che si possono in generale inscrivere nelle categorie della bestemmia ereticale, della magia, del proselitismo e della sollecitazione alla rigiudaizzazione dei convertiti e all'apostasia: in una sola espressione, reati che possono rientrare nella casistica di ciò che sarebbe stato in seguito definito il *contemptus fidei*. Anche il famoso cardinale Francesco Albizzi, sostenendo che gli ebrei «non dicuntur proprie Haeretici», finiva sia pure contraddittoriamente per ammetterne l'essenza eretica sulla base dell'eretico *Talmud*[12]. Ancora una volta, la pretesa ereticità del libro fondativo dell'identità ebraica e della sua tradizione religiosa si riverberava sulle persone. Così, su questo piano della considerazione degli ebrei quali eretici, sia pure *improprie*, e comunque, soprattutto,

---

[11] Le *Consultationes canonicae* di Giacomo Pignatelli, un testo dei primissimi anni del XVII secolo, continuamente ristampato e più volte citato nei pareri dei consultori del Sant'Uffizio fino ancora alla fine del Settecento, sostenevano che: «Quamvis Judaei, ac Infideles vere, ac prope haeretici non dicantur, quia non dicitur haereticus, qui non est baptizatus, neque dicitur ab Ecclesia divisus, qui numquam in eius gremio fuit,... negari tamen non potest, quin saltem improprie vocari possint haeretici ac puniri tamquam haeretici... Hinc est, quod Inquisitores non habent jurisdictionem in Judaeos, et Infideles, ex eo tantum quod tales sunt; sed ex eo, quod nobiscum in nonnullis casibus conveniunt, in quibus eorum juridictioni subiiciuntur...», G. PIGNATELLI, *Novissimae Consultationes canonicae*, Venetiis 1695, t. I, *Consultatio CXVIII*, p. 527: *De Inquisitorum jurisdictione in Judaeos et Infideles*.

[12] F. ALBIZZI, *De inconstantia in iure admittenda vel non, opus in varios tractatus divisum...*, Amstelaedami, 1683, concordava sul fatto che gli ebrei «non dicuntur proprie Haeretici» (cap. XXX, par. 288). Le «Norme per procedere nelle cause del S. Officio», redatte nella seconda metà del Seicento dallo stesso cardinale Francesco Albizzi (1593-1684), importante esponente della Congregazione, trattando degli ebrei e infedeli «quanto alli delitti spettanti al Sant'Offizio», enumeravano i reati per i quali era competente l'Inquisizione: cfr. MICCOLI, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo*, cit., p.1532. Cfr anche PARENTE, *La Chiesa e il "Talmud"*, cit., p. 614.

sulla base del principio generalissimo della necessità della tutela degli interessi della fede – *favor fidei* – e della repressione del *contemptus fidei*, i margini dell'intervento e della giurisdizione del tribunale romano erano dunque ampi e assicurati.

Ma la contraddizione restava. Nel suo *Tractatus De jure personarum Extra Ecclesiae gremium existentium,* pubblicato nel 1623 e più volte ristampato, il noto canonista Antonio Ricciullo non era così netto e definitivo. Come in altre materie – ad esempio nella questione dei battesimi forzati – la sua posizione appare assai meno sicura e rigida[13]. Così, la sua risposta alla domanda se gli ebrei fossero sottoposti alla giurisdizione dei giudici laici o di quelli ecclesiastici, è piuttosto ambigua. Infatti, mentre da una parte ricordava che per molti dottori gli ebrei e gli infedeli «non sunt de corpore ecclesiae sed civitatis», dunque erano laici non battezzati e come tali erano soggetti a giudici laici anche in materia di crimine di foro misto o ecclesiastico, dall'altra aggiungeva che «Iudex laicus in crimine respiciente fidei contemptum procedit uti exequutor sacrarum constitutionum». La costituzione papale cui Ricciullo faceva riferimento era ancora quella di Gregorio XIII, *Antiqua iudaeorum improbitas*, che, a suo dire, aveva posto fine alle discussioni dei dottori in materia di giurisdizione sugli ebrei, specificando quattordici reati contro la religione, inseribili nella categoria del *contemptus fidei,* in presenza dei quali gli «inquisitores haereticae pravitatis» dovevano intervenire[14]. Ma che la faccenda non fosse del tutto evidente né accettata universalmente è dimostrato dal fatto che, subito dopo aver nominato la bolla a suo parere definitiva, egli riteneva opportuno difenderne la piena validità giuridica, negando che essa attribuisse agli inquisitori un potere non previsto e anzi «contra iuris dispositionem». La chiesa nei crimini ecclesiastici e misti contemplanti il sospetto di *contemptus fidei* aveva l'autorità per procedere anche direttamente – cioè senza la mediazione dei giudici laici – contro infedeli e ebrei; di conseguenza, il papa, attribuendo agli inquisitori, come aveva fatto, il potere anche sugli ebrei, «utitur iure suo». Per rafforzare il suo ragionamento, Ricciullo ricordava anche che a Roma era in uso un diritto particolare, secondo il quale, mentre per molto tempo l'intera giurisdizione sugli ebrei era stata affidata al cardinale Vicario del papa, dopo la costituzione di Paolo V sulla riforma dei tribunali (1612) era prevista la competenza sugli ebrei anche di altri tribunali

[13] Su Antonio Ricciullo e il suo *Tractatus de jure personarum extra Ecclesiam gremium existentium libris novem distinctus, cui propter argumenti similitudinem annexus est alter tractatus De neophytis...*, Romae, 1623, cf. CAFFIERO, *Battesimi forzati*, cit., *passim.* Si veda anche il suo parere sul problema «An si judaeus adultus per vim baptizetur, inscipiat characterem baptismi adeo, ut sit cogendus ad observantiam fidei», *Tractatus*, Liber II, cap. XXV, p. 102 sgg.

[14] Ivi, liber II, cap. LII, p. 130.

romani (Governatore, Auditor Camerae, Senatore), a seconda delle materie trattate: di conseguenza, anche la competenza del tribunale dell'Inquisizione[15]. Come si vede, il concetto di disprezzo della fede, su cui occorrerà tornare, e che non compare nelle bolle cinquecentesche, risultava ora centrale in tutta la discussione.

In ogni modo, nonostante tutti i dubbi e le contraddizioni dei canonisti, la competenza del tribunale della fede sugli ebrei era, nella pratica reale, già da molto tempo applicata. Per dilatarne la giurisdizione si prese avvio dalla pericolosità dei libri ebraici, in quanto diffusori di dottrine erronee e soprattutto ostacoli alla conversione degli ebrei, nonché mediatori delle false dottrine adottate dai protestanti. Successivamente si passò a includere nella definizione di eresia sia i comportamenti in altri ambiti che gli attori stessi di tali comportamenti, singoli o collettivi che fossero: gli individui o l'intera comunità.

Le fonti dell'archivio romano: problemi e nuove domande

La documentazione sugli ebrei conservata nell'archivio della Congregazione per la dottrina della fede presenta una tipologia ben determinata di cui occorre tener conto in quanto condiziona l'analisi storica e le interpretazioni. In primo luogo, come si è detto, assume un rilievo particolare il piano della cronologia, poiché risalta con tutta evidenza che la ricchezza e la varietà delle fonti vanno crescendo in maniera rilevante e continua soprattutto a partire dalla seconda metà del XVII secolo fino al XIX, con una relativa povertà per il XVI e la prima parte del XVII. Questo dato, se corrisponde pienamente alla fisionomia più generale dell'archivio quanto alla dislocazione cronologica complessiva dei documenti, qualunque sia la tematica, nondimeno non costituisce solamente un dato fattuale, legato alle ben note vicende esterne dell'archivio stesso, ma corrisponde anche a un mutamento nel tempo della gerarchia di rilevanza delle questioni affrontate nella Congregazione: mutamento che ci pone anche il problema di avanzare periodizzazioni nuove e diverse per la storia dei rapporti tra ebrei e cristiani in Italia. Infatti, in questo ambito, l'andamento nel tempo della documentazione dell'Inquisizione romana ci appare opposto a quello delle Inquisizioni iberiche, poiché nel corso di due secoli e mezzo l'interesse nei confronti degli ebrei andò aumentando e non diminuendo, sì che la questione ebraica finì per diventare una delle questioni più rilevanti fra quelle trattate in Congregazione. Ciò indica, per un verso, una nuova gerarchia di importanza all'interno delle

[15] Ivi, p. 131.

materie inquisitoriali complessivamente trattate, e, per altro verso, che la stessa storia dei rapporti tra gli ebrei e l'Inquisizione presenta rotture e scansioni di cui occorre tener conto, anche in vista della comprensione degli esiti otto-novecenteschi.

In secondo luogo, va rilevato il panorama geopolitico rappresentato, che concerne non esclusivamente – perché un'ampia documentazione riguarda gli Stati europei –, ma in modo particolare gli Stati regionali italiani in cui erano insediate comunità ebraiche, con assoluta preponderanza delle località dello Stato della Chiesa (Ferrara, Pesaro, Urbino, Ancona, Senigallia, Avignone) e, all'interno di queste, soprattutto di Roma. Dato, quest'ultimo, significativo della peculiarità delle relazioni tra il papato e gli ebrei dell'Urbe, che configurano la città papale quasi come un laboratorio delle decisioni in questo campo. Infine, vanno considerate le questioni concernenti gli ebrei discusse in Congregazione, che mutano anch'esse nel tempo e che rivelano una diminuzione costante dei casi relativi a blasfemia, a insulti alle immagini sacre e a magia, vale a dire, a quanto rientrava in pieno nel paradigma sopra descritto dell'eresia, sia pure impropria. Se nell'archivio della Congregazione è contenuta un'ampia documentazione di secondo Cinquecento e primo Seicento su offese alle immagini sacre, bestemmie e magia, queste tematiche appaiono invece meno rilevanti e in ogni modo numericamente in declino nell'epoca successiva[16]. Vi è poi una presenza ridotta delle accuse di omicidio rituale e invece una sempre più crescente attenzione, che raggiunge la sua acme nel Settecento con i provvedimenti di Benedetto XIV, alle questioni economiche e a quelle relative ai battesimi, alle conversioni e alle rigiudaizzazioni, senz'altro inserite, queste ultime, nella categoria dell'apostasia e dunque di nuovo dell'eresia. Un'attenzione specifica e mirata ai battesimi che, se conferma le ipotesi storiografiche recenti che hanno sottolineato la finalità conversionistica, più che meramente persecutoria, della politica pontificia moderna nei confronti degli ebrei, e il consolidamento nel tempo di questa centralità conversionistica nelle strategie generali della Chiesa romana, ci riconduce al primo punto segnalato, quello relativo al problema di una nuova periodizzazione della storia dei rapporti tra ebrei e cristiani nella lunga età dei

[16] Cfr. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), *Sant'Officio*, Stanza Storica, AA1-a, dove è contenuta un'ampia documentazione di secondo Cinquecento e primo Seicento su offese alle immagini sacre, bestemmie e magia. Assai numerose sono anche le informazioni contenute nell'archivio relative alla mobilità spaziale e alle iniziative economiche degli ebrei delle varie comunità, nonché quelle sulla circolazione libraria e sulla redazione degli Indici dei libri ebraici. Sull'Inquisizione romana e gli ebrei in generale, cfr. A. PROSPERI, *L'Inquisizione romana e gli ebrei*, in *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, cit., pp. 67-120.

ghetti. Si tratta infatti di una fase che, in base al variare della documentazione, non appare affatto unitaria o compattamente continua, e che rivela un'importanza inedita, maggiore di quanto finora sia stato rilevato, della seconda età moderna (fine Seicento-Ottocento) e, comunque, una frattura significativa rispetto alla prima età moderna. Tale nuova proposta cronologica, determinata dall'importanza delle tematiche discusse e dell'irrigidimento antiebraico riscontrabile soprattutto fra Sette e Ottocento, andrebbe peraltro confrontata nel suo complesso con le diverse scansioni delle altre realtà europee, quanto alla storia dei rapporti tra ebrei e cristiani.

Molteplici sono le domande che lo storico può porre a questo ricchissimo materiale documentario che getta luce sui diversi ambiti della storia teologica, giuridica, istituzionale – della storia *tout court*, e non solo degli ebrei. Esso, soprattutto, rivela squarci rilevanti di storia sociale e culturale e pratiche sociali di scambi e interazioni tra le due società – la maggioritaria e la minoritaria – che spesso contraddicono il dettato della sfera normativa e indicano una realtà molto diversa. Ho già trattato altrove, e non mi ci soffermerò qui, della pluralità di centri decisionali istituzionali che si occupavano di ebrei e dei conseguenti conflitti giurisdizionali – *in primis* tra vescovi e inquisitori, tra tribunali laici e tribunali ecclesiastici, tra gli stessi tribunali ecclesiastici, che costruivano un intrico di competenze e di rivendicazioni[17]. Conflitti di competenze che non soltanto rispecchiano esattamente la questione storica più ampia dell'intreccio delle giurisdizioni tipico di tutto l'Antico regime, ma, tra l'altro, consentivano alle comunità di acquisire spazi e visibilità, di negoziare in maniera attiva tra i diversi poteri, privilegiando di volta in volta quello più favorevole (e spesso si trattava proprio del Sant'Uffizio). Ma vale la pena di sottolineare come nelle lotte di giurisdizione tra i diversi tribunali che si occupavano di ebrei sia individuabile un'ulteriore e più ampia questione, che va anch'essa ben oltre il problema ebraico e che finora è stata poco considerata dagli storici che si sono occupati dei rapporti tra la Congregazione dell'Inquisizione e i vescovi locali: la questione riguarda la specifica e paradossale situazione romana, non assimilabile ad alcun'altra.

Infatti, anche a Roma si delinea, per tutta l'età moderna, un conflitto di autorità all'interno della struttura ecclesiastica tra l'istanza centrale e sopranazionale dell'Inquisizione romana e quella locale e territoriale del vicevescovo di Roma, il cardinal Vicario. Un conflitto che è per molti aspetti paradossale, dal

[17] M. CAFFIERO, *«Il pianto di Rachele». Ebrei, neofiti e giudaizzanti a Roma in età moderna*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 309-315 e EAD., *Battesimi forzati*, cit., pp. 13-34.

momento che nella stessa persona – il pontefice – si concentravano i ruoli di capo dell'Inquisizione e di vescovo di Roma, ma che è anche, però, del tutto analogo a quello che opponeva ovunque inquisitori e vescovi locali, data la delega vescovile concessa dal papa al cardinale Vicario. E' un elemento specifico di Roma che induce a riflettere sull'esistenza nella stessa capitale del cattolicesimo di quella lotta per il controllo delle coscienze, per la salvezza delle anime e per la vigilanza sui comportamenti e sulle credenze che contrappose la rivendicazione pastorale dei vescovi, come guida spirituale e culturale nella propria comunità, all'espansionismo centralizzatore dell'Inquisizione[18]. E, forse, il tema di come si declini in particolare proprio nella speciale e diversa struttura diocesana dell'Urbe quel processo di erosione dei poteri vescovili attuato dalla centralizzazione romana tesa al controllo sulle chiese locali e a cui contribuì fortemente, come è noto, anche l'Inquisizione dovrebbe essere finalmente affrontato in sede storica, anche di là dal caso degli ebrei. Insomma, sarebbe utile, su un piano comparativo e per comprendere meccanismi simili ma diversi attivi fuori di Roma, analizzare insieme e in parallelo i rapporti intrattenuti a Roma stessa con il Sant'Uffizio dai detentori della carica del tutto particolare di cardinale Vicario e le oscillazioni di tali rapporti nel tempo, sul piano delle prerogative e delle prevalenze, nonché degli accordi/disaccordi tra le due figure di vescovo e di inquisitore, ufficialmente identificabili e cumulate nel papa[19].

Ma, tornando agli ebrei, la progressiva e crescente ingerenza dell'Inquisizione romana in tutte le materie, spirituali e materiali, che li concernevano conferma quanto la questione ebraica assumesse una connotazione sovralocale, relativa alle strategie della Chiesa universale e alle scelte ideologiche generali del papato, nonché alle relazioni più o meno conflittuali via via stabilite, nel corso dell'età moderna, con gli Stati italiani. Del resto, all'interno dell'assolutamente peculiare rapporto esistente tra il papato e gli ebrei, emerge quanto il ruolo attivo svolto nella Congregazione in qualità di consultori da alcuni futuri pontefici, per la loro competenza sul piano della giurisprudenza in materia ebraica, abbia influito sulla legislazione e sulla politica successivamente attuate in questo ambito una volta ascesi al soglio pontificio: per la seconda età moderna, evidenti, benché meno noti dei casi di Paolo IV, Pio V e Sisto V, sono quelli settecente-

[18] Su questi conflitti, cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1998, p. 62 e sg., 282 e sg, e FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., p.15 sgg.

[19] Per una riflessione sulla peculiarità e sulle trasformazioni della carica di cardinale Vicario, mi permetto di rinviare al mio *Religione, politica e «disciplinamento» a Roma. Riflessioni in margine ad un volume recente*, in «Roma moderna e contemporanea», IV, 1996, n.3, pp. 495-505.

schi di Benedetto XIV e di Clemente XIV, della cui attività in Congregazione restano ampie tracce nell'archivio.

Ma emerge anche la divaricazione di posizioni teologiche e giuridiche esistente sia tra i cardinali all'interno della Congregazione stessa[20], sia tra i consultori incaricati di redigere i «voti» nelle questioni relative agli ebrei, sia infine tra consultori e cardinali[21]. Inoltre, dalla parte degli ebrei, è dato rilevare sia il ricorso frequentissimo a memoriali, proteste e denunce, sia l'alto livello di conoscenza che essi avevano dei testi normativi che li riguardavano e dei precedenti giuridici, e sia, ancora, il richiamo costante, all'interno della precisa percezione di un continuo peggioramento della normativa nei loro confronti specialmente nel corso del Settecento, all'osservanza «dell'antica prattica» stabilita dalla Congregazione nel secolo e mezzo trascorso e all'esempio di decreti e casi precedenti, ritrovati nei loro archivi e prodotti nelle singole cause[22]. Inoltre, soprattutto nelle vicende più scottanti e decisive, i memoriali redatti per conto degli ebrei non esitavano persino a criticare apertamente e a porre in discussione le decisioni pontificie, tanto da essere tacciati in Congregazione di «troppo ardire», di «arroganza» e di «insolenza»[23]. Sono tutti dati, questi, che confermano ulteriormente come non sia configurabile una immagine vittimistica, passiva, isolata e ripiegata su se stessa della comunità ebraica e dei suoi singoli membri, che si rivelano invece assai intraprendenti e combattivi tanto nelle azioni legali, quanto nel dialogo/conflitto incessante con le autorità e con i tribunali.

Il contemptus fidei: libri e archivi degli ebrei

Molte delle questioni di grande rilievo sul piano teologico, giuridico e delle conseguenze sociali e culturali, cui si è accennato, rientrano all'interno di una categoria, quella del *contemptus fidei*, che costituisce un argomento religio-

[20] Si veda, ad esempio il disaccordo su un caso di «offerta del ventre pregnante», del 1762, in ACDF, *Sant'Officio*, Stanza Storica, CC4 -b.

[21] Ivi, CC4-c, «Ebrei. Oblazioni ab anno 1818 ad annum 1826», caso del 1818 di Belladonna «spuria», cioè bastarda, offerta dalla nutrice neofita (anche in BB5-i, «De oblatione Hebraeorum ad Fidem Catholicam, 1815-1826», e in Archivio Storico del Vicariato di Roma – d'ora in poi ASVR –, *Pia casa dei catecumeni e neofiti*, b. 28, f. 3).

[22] ACDF, *Sant'Officio*, Stanza Storica, BB1-c, «Alla Santità di N.ro Signore Clemente pp. XIV. L'Università degl'ebrei di Roma»: si tratta di un ricorso con richiamo all'«antica prattica», da ripristinare, contro la «moderna consuetudine» introdotta fraudolentemente dai rettori della Casa dei Catecumeni nei casi di «offerte» di congiunti.

[23] Ad esempio, nel caso Ester Serena, ivi, CC4-b. Cfr. CAFFIERO, *Battesimi forzati*, cit., p.171.

so, teologico, extragiuridico, unificante le accuse e le misure nei confronti degli ebrei. Altrove ho esaminato il concetto di *favor fidei* e come venisse utilizzato sia per facilitare e consentire battesimi e conversioni illeciti sia per lo scioglimento del matrimonio dei convertiti e la concessione della possibilità di risposarsi una seconda volta secondo il rito cristiano. Dunque, per aggirare e piegare ostacoli dovuti alle norme, soprattutto a quelle di diritto naturale, e procedere anche in direzioni illegali in via di principio, pur di «acquistare anime», proclamando così la superiorità della fede cattolica su ogni legge o diritto[24].

In parallela simmetria con questa, va esaminata però anche un'altra categoria, anch'essa finora poco indagata, come quella del *contemptus fidei*. L'idea del disprezzo della religione cattolica fondava infatti – come si è visto – il concetto attraverso il quale gli ebrei rientravano nel novero degli eretici, potendo perciò essere puniti e perseguitati al pari di quelli, con le medesime pene. Ma, soprattutto, in tale concetto poteva rientrare una serie infinita e allargabile a piacimento di comportamenti e di atteggiamenti definibili come anticristiani e di odio alla religione, da reprimere e punire, e di pertinenza esclusiva dell'Inquisizione romana. In tal modo, le categorie di *favor fidei* e di *contemptus fidei* costituivano, sia pure su piani diversi – quello dell'acquisizione a ogni costo degli ebrei alla fede cattolica, il primo, quello della punizione dei recalcitranti, il secondo – la giustificazione teorica della pratica antiebraica. Questa, operando in anticipo rispetto alla sistemazione dottrinale, cercherà e troverà, successivamente, una concettualizzazione e una legittimazione in questi due paradigmi religiosi e teologici, e non certo giuridici. Entrambi i principi costituiscono, in definitiva, i due poli diversi ma simmetrici della politica conversionistica.

Contemptus fidei comprendeva tutto: pratiche magiche e superstiziose, bestemmie, deturpazioni di immagini, giudaizzazione e induzione all'apostasia e anche detenzione di libri proibiti. Come avvenne per il *favor fidei*, la dilatazione continua della categoria extragiuridica, religiosa, del *contemptus fidei* permise di aggirare impedimenti e divieti giuridici e di scavalcare e superare la tradizione in una direzione sempre più restrittiva e meno favorevole per gli ebrei, nell'ansia si conoscerne e disciplinarne non solo i comportamenti ma perfino i pensieri, le idee più recondite, da cogliere ad esempio attraverso il controllo delle letture e delle scritture. Anzi, della stessa memoria storica e identitaria delle comunità, conservata accuratamente nei loro archivi.

Seguiamo brevemente il tema dei libri ebraici. Sono noti il decreto, sopra citato, del 1553, «de combustione librorum Talmud» e quello del 1557, «aufer-

[24] CAFFIERO, *Battesimi forzati*, cit., pp. 73-110.

rendi omnes libros Hebraeorum per omnes terras Ecclesiae, praeter Bibliam», così come è noto il primo Indice dei libri ebraici redatto nel 1596 e ripreso a metà degli anni Cinquanta del Settecento dal neofita, già rabbino, Giovanni Antonio Costanzi, incaricato della redazione di un secondo Indice nonché delle norme da seguire per la revisione e correzione dei libri ebraici[25]. Va però ricordato, in quanto costituisce un dato rilevante per inquadrare la percezione romana della questione ebraica, che, per i libri degli ebrei, gli *Indices expurgatorii*, stilati nel Cinquecento e poi nel Settecento, furono redatti a cura e per commissione non della Congregazione dell'Indice, bensì dell'Inquisizione romana che li elaborava finalizzandoli esplicitamente all'uso degli inquisitori locali e non dei vescovi. Era infatti l'Inquisizione che ordinava le periodiche perquisizioni nei ghetti per portarne via i libri, era l'Inquisizione che si occupava di farli esaminare da fidati collaboratori, era l'Inquisizione, infine, che emetteva i decreti di proibizione che successivamente, senza discussione in proposito, venivano trasmessi alla Congregazione dell'Indice.

Come avveniva per le prediche coatte, anche censure e revisioni dei libri ebraici rientravano a pieno titolo nella duplice ottica della correzione della tradizione scritturale ebraica e della conversione. Quanto alla prima, essa si inquadrava all'interno della convinzione, costantemente ribadita, della pratica – anzi dell'«ossessione» – di falsificazione del testo sacro da parte degli ebrei e della necessità che i cristiani dovessero intervenire per purgare gli studi ebraici nel campo stesso della legge mosaica, e cioè della loro stessa dottrina, da quelli malamente intesa e interpretata, per malizia e per ignoranza. La censura dei libri perciò serviva a proteggere non soltanto la religione cristiana, ma paradossalmente anche quella ebraica: o, almeno, la religione ebraica come avrebbe dovuto essere secondo i cristiani, che rimanevano gli unici veri interpreti anche della tradizione testuale degli ebrei. Ma la censura serviva anche ad un altro scopo, che era quello, ancora una volta, della conversione. Non a caso, il divieto totale del *Talmud* e di altri libri cosiddetti rabbinici era rivolto a eliminare dalle mani degli ebrei quello che era considerato il maggiore e più potente ostacolo alla loro conversione: gli ebrei non si convertivano «per il troppo comodo, che hanno de libri, de quali tutti doverebbero essere spogliati in conformità delle Sacre Costituzioni Apostoliche» , scriveva un revisore nel 1731[26].

[25] Su questo tema rinvio al mio *I libri degli ebrei*, cit., anche per quanto riguarda la figura del revisore Costanzi, attivo per molti decenni del Settecento. Sulla censura e espurgazione dei libri ebraici a Modena, vedi anche PERANI, *Confisca e censura*, cit.

[26] ACDF, *Sant'Officio*, Stanza Storica ,TT4-c, informazioni sulla scuola del Talmud Torah. Sui domenicani, incaricati delle due fondamentali pratiche conversionistiche che andavano di concerto e che riguardavano entrambe l'universo della scrittura e della lettura degli ebrei, cioè la

Almeno per la censura dei libri ebraici, dunque, la Congregazione dell'Inquisizione riveste e mantiene un ruolo assolutamente primario e, direi, di monopolio rispetto a quello della Congregazione dell'Indice. L'iniziativa appare sempre del Sant'Uffizio che procede a ordinare le requisizioni dei libri, le revisioni, le censure e la redazione degli Indici e che mantiene i contatti con i revisori. Non sembra esserci dialettica o conflitto tra le due Congregazioni in materia ebraica, un campo che si rivela essere monopolio incontrastato dell'Inquisizione e che resterà tale fino all'Ottocento.

Le perquisizioni e le requisizioni di libri nei ghetti italiani, per controllarne la conformità alle proibizioni, erano regolarmente compiute in età moderna, ogni 10-15 anni. Una lettera circolare del 4 agosto 1753 diretta ai padri inquisitori di Avignone, Ancona, Faenza, Ferrara, Rimini, Urbino, Carpentras e Cavaillon ci informa sulla prassi romana che si sollecitava di seguire nelle altre città:

> Suole questa Suprema di quando in quando, e dopo il corso di 10 o 15 anni far levare agli Ebrei di questo Ghetto i Libri, che loro ritengono tanto nelle case private, che nelle pubbliche scuole, ove vanno a studiare i fanciulli o gli Adulti per passar quindi a farli riconoscere non meno per vedere, se tra essi vi siano i Talmudici da Sommi Pontefici, e da questa Suprema tante volte con rigorosissime pene vietati, che altri concernenti superstizioni, bestemmie, o altre in cose ingiuriose a Cattolici e alla Religione Cristiana, per ritenere i primi come non permissibili in S.O., e far cancellare dal Revisore i secondi in quelle cose, che non possono tolerarsi per passar poi puniti, che siano con qualche multa pecuniaria a restituergleli (sic) questi coll'altri tolerabili sottoscritti dal Revisore, acciò se ne servano secondo il loro Rito, ma non se ne abusino[27].

L'istruzione ai padri inquisitori proseguiva descrivendo le «malizie» escogitate dagli ebrei per sfuggire alla censura e per riproporre le parti cancellate dal revisore, offrendoci sia uno squarcio delle strategie usate per stampare anche i libri proibiti, sia una precisa informazione sulle direttive inquisitoriali inviate alle sedi periferiche affinché si adeguassero alle norme romane. Vale perciò la pena di riportare per intero l'inedito documento:

---

predica coatta e la censura dei libri, rinvio al mio *Domenicani, ebrei e Inquisizione. Tra predicazione e conversione,* in *I Domenicani e l'Inquisizione Romana,* atti del III Convegno Internazionale su *I Domenicani e l'Inquisizione*, Roma, 15-18 febbraio 2006, in corso di stampa.

[27] ACDF, *Sant'Officio,* Stanza Storica, CC2-a, n.6, «Instruzione colla quale sono state regolate seguite perquisizioni», fogli non numerati. L'Istruzione agli inquisitori faceva seguito al decreto di requisizione della Sacra Congregazione, 30 maggio 1753.

> La loro per altro soprafina malizia, e la difficoltà che dall'altra parte s'incontra di ritrovare Persona Cattolica ben'intendente non meno della Lingua Ebraica, e molto più della Rabinica, ha fatto sì, che loro facendo ristampare altrove li stessi libri corretti, o tolerati, vi hanno lasciato ne siti della correzione della carta in bianco, e quivi non solo vi hanno supplantate le stesse cose, che non si volevano permettere, ma ve ne hanno aggiunte dell'altre peggiori delle prime. Quanto poi alli Talmuddi, che sanno, non possono in niuna maniera con questo titolo ritenere, hanno questi trasportati sotto altro nome d'Autore loro permesso, ed in varij tomi per ingannare così, e deludere le decisioni, e proibizioni della S. Sede Apostolica e Suoi Tribunali Supremi, come V.R. agevolmente riconoscerà dalla Relazione qui fattane di quei rinvenuti come sopra da un dotto, fedele, e Cattolico Revisore Neofito, che hà l'intera cognizione, e prattica della Lingua Ebraica, e della Rabbinica, che però per Regola, ed Instruzzione di V.R. se gli rimette[28]. Ma poiché quel bene, che qui si è desiderato di fare, con toglier loro quei libri, che non sono in veruna maniera permissibili, e spurgar gli altri, che se gli vogliono permettere..., riuscirebbe del tutto inutile, o superfluo, quando non si faccia lo stesso in tutti li Ghetti, che si ritrovano sotto il dominio Pontificio, ed altrove, che le circostanze de luoghi, e de tempi il permetta. Così questa Suprema è venuta nel sentimento di scrivere, come fa a V.R. perché intendendosela con codesto Monsignore Illustrissimo Vice Legato operi su questo particolare con intelligenza, ed assistenza del di lui braccio quanto le viene prescritto nella presente Istruzione, e nel modo seguente[29].

Anche in campo librario, come per altri, la documentazione ci induce dunque a sottolineare di nuovo la centralità del Settecento. Nel corso del secolo dei Lumi, della più ampia circolazione libraria, ufficiale e clandestina, della nascita e dello sviluppo dei giornali e della «professione» del giornalista e, infine, della teorizzazione del ruolo fondamentale della stampa, e della sua diffusione, anche ai fini della politica e della formazione dell'opinione pubblica, la piena consapevolezza della Chiesa cattolica del ruolo del libro e della sua circolazione come fattori efficaci di propaganda fece sì che le perquisizioni nelle comunità fos-

[28] Si tratta quasi certamente della relazione del revisore Giovanni Antonio Costanzi, «Relazione Istorica della qualità de Libri proibiti levati agli ebrei di Roma nella perquisizione di Aprile 1753 cole qualità de' permissibili, o no», ivi, CC2-a. Lo stesso Costanzi redasse una relazione sui libri requisiti nel medesimo anno e nel seguente in tutto lo Stato.

[29] Seguiva l'accurata descrizione dei modi di procedere per le perquisizioni, da fare all'improvviso, in segreto e di notte e con militi armati come era avvenuto a Roma, e per le correzioni.

sero reiterate, dall'inizio alla fine del secolo[30]. Di quella effettuata a Roma nella primavera del 1753, per decreto del Supremo tribunale e su mandato del Maestro del Sacro Palazzo[31], rimane una ricca documentazione nell'archivio del Sant'Uffizio, dalla quale risultano anche chi erano i possessori dei libri – in genere membri delle famiglie più ricche – e perfino istanze di ebrei, presentate al tribunale anche molti anni dopo, per la restituzione dei volumi che erano stati confiscati dal revisore Costanzi solamente per essere espurgati e corretti ma che non erano stati più resi[32]. La censura dei libri ebraici, a parte l'eretico *Talmud*, rispondeva innanzi tutto a finalità essenzialmente proselitistiche. Il revisore Costanzi ribadiva che i libri erano pericolosi e dovevano essere proibiti e confiscati, e mai restituiti, perché «contrari alla Mosaica Legge [naturalmente secondo l'interpretazione cristiana], e come che servono d'ostacolo alla loro conversione»[33]. Particolarmente minacciosi erano perciò quelli in cui si negava la venuta del Messia. Ma egualmente pericolosi erano i volumi in cui erano contenuti pre-

[30] Dell'analisi dei libri requisiti nel ghetto di Roma fu incaricato, nei primi anni Trenta del Settecento, un famigerato neofita, il padre domenicano Lorenzo Filippo Virgulti, predicatore agli ebrei per oltre vent'anni, dal 1683 al 1735: ivi, BB3-r, ff. 1-111rv. Dopo la sua morte, il suo parere venne confermato punto per punto dal successore padre Antonio Teoli, domenicano e predicatore agli ebrei, in un lungo «voto» presentato al Sant'Uffizio (ivi). Su Virgulti e la sua contestata attività di predicatore agli ebrei, D. ROCCIOLO, *Documenti sui catecumeni e neofiti a Roma nel Seicento e Settecento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 10, 1998, pp. 428-432, CAFFIERO, *Battesimi forzati*, cit, pp. 43-48 e EAD., *Domenicani, ebrei, Inquisizione*, cit.

[31] ACDF, *Sant'Officio*, Stanza Storica, CC2-a, n. 5, Decreto della Sacra Congregazione, 30 maggio 1753, firmato dall'assessore Guglielmi; cfr anche «Generale perquisizione dei libri ebraici fatta nel 1753 ne' Ghetti di Roma e dello Stato Pontificio», *ibidem*. Rinvio a un prossimo lavoro l'esame analitico di questo grosso fascicolo. Altre perquisizioni «universali» nei ghetti dello Stato avvennero nel 1728, 1735 e negli anni Ottanta. Su questa requisizione e sull'opera di revisione del Costanzi rimangono delle interessanti «Osservazioni sopra l'Affare delle Perquisizioni fatte nell'Anno 1753, e 1754 dei Libri degli Ebrei dello Stato Ecclesiastico», di Mons. Castelli a cui appartengono anche dei «Brevi riflessi sopra le perquisizioni fatte de' libri Ebraici ne Ghetti dello Stato ecclesiastico»: ivi, CC2-a , ff. non numerati. Il consultore Giuseppe Maria Castelli, cardinale nel 1759 e prefetto della Congregazione di Propaganda Fide dal 1763, prese anche parte attiva alle discussioni in Sant'Uffizio sui battesimi forzati di ebrei: cfr. CAFFIERO, *Battesimi forzati*, cit., *ad indicem*.

[32] ACDF, *Sant'Officio*, Stanza Storica , CC2-a, ff. non numerati. Il saggio di M. Perani, redatto prima dell'apertura degli archivi inquisitoriali romani, ci informa del fatto che nel Cinque-Seicento l'uso era che le espurgazioni dei libri degli ebrei fossero fatte da esponenti della stessa comunità e che solo più tardi fossero deputati dei correttori – in genere neofiti – dall'Inquisizione: PERANI, *Confisca e censura*, cit., pp. 298-301. Si tratta di un cambiamento di importante significato e che sembra sollecitato dagli stessi ebrei per sfuggire a eventuali accuse di una correzione insufficiente o maliziosa.

[33] ACDF, *Sant'Officio*, Stanza Storica, CC2-a, f.. non numerato, parere di Costanzi su di un libro.

cetti di magia ed esorcismi, dottrine antitrinitarie, spiegazioni della tesi della trasmigrazione delle anime o del sistema dei Demoni creati da Dio e, infine, la descrizione dei «superstiziosi» riti giudaici: in particolare, la descrizione del curioso rituale chiamato della «bonificazione del sogno». Un rituale, accuratamente descritto dal revisore Teoli, che si configura ai nostri occhi come una stupefacente anticipazione dell'interpretazione dei sogni freudiana[34]. «Superstiziosi», «cabalistici», «magici», evocanti clandestinamente il proibito *Talmud*, e dunque eretici, bestemmiatori dei riti, dei sacramenti e delle credenze cristiane, sprezzatori della vera religione e dei suoi capi, papa cardinali e vescovi: in sostanza, scritti «contro la Fede e i Dogmi cristiani» erano definiti nell'Indice i libri proibiti degli ebrei. Essi perciò rientravano senz'altro nella categoria del *contemptus fidei* e nell'arco della repressione e distruzione.

Naturalmente, vista da un'ottica opposta, la documentazione sulle requisizioni e la quantità di libri rinvenuti e confiscati servono anche allo storico per

[34] Ivi, BB3-r, ff.16r-20r., censura del libro contenente una «rubrica» sul « Rito della Buonificatione del Sogno». Scrive il revisore Teoli: «La vana osservazione de' Sogni è in tanta stima oggidì preso gli ebrei, che ne prescrivono ne loro rituali il Rito per bonificarli. Anzi ne fanno sì gran caso, che se alcuno si sogna qualche cosa di male, costumano digiunare quel medesimo giorno, e la sera in cui si finisce (secondo loro) il digiuno, prima del mangiare adempiono quanto in detto libretto si prescrive, sotto il titolo della nominata Rubrica, con queste parole: Chi avrà veduto un sogno cattivo di cui tema nel suo cuore, conduca tre Persone, e dica loro il Sogno, e procurino la misericordia a lui conforme al Rito presente. Quello, che si è sognato dirà sette volte: Sogno buono ho veduto, sogno buono ho veduto. Et essi a lui risponderanno: Sogno buono hai veduto, buono, e buono sia, e lo converta in buono il misericordioso Iddio; e lo ponga in buono, e buono sia, e sia buono. Sette tempi sono sentenziati sopra di esso dal Cielo per essere buono, e buono sarà. E così diranno sette volte (Una sì vana superstizione io non la trovo nel Rito Mosaico – chiosava il revisore). Doppo queste parole, ivi siegue a prescriversi, che si dicano tre Aphucòt, cioè Voltature del sogno cattivo in buono; tre Pesuiòt, cioè Redenzioni o liberazioni dal mal augurio del sogno, e tre Scelamòt, cioè paci, o annunci di Pace per quietar l'Animo turbato di chi aveva veduto il sogno cattivo. Consistono queste Voltature, Redenzioni, e Paci del Sogno, in alcuni versi della Sagra Scrittura, ne quali si trovi il verso Voltare, Redimere, Pacificare, overo la parola Voltamento, Redenzione, Pace. I quali versi però di tutto altro trattano, che de sogni; ma perché in essi si trovano le dette parole: Voltare, Redimere, Pacificare, vaneggiano i Rabbini, che debbano perciò avere la virtù di bonificare, cioè di voltare in buono il sogno cattivo, redimere l'ebreo dal cattivo augurio, e riporre il suo Cuore in pace. Tutte vanità inaudite – commentava il revisore -; giammai insegnate dalla Legge di Mosè, ma soltanto dalla legge orale origgine di tutti li vaneggiamenti, vane osservanze, e superstizioni de Rabbini, che prescrivonle come Riti sacri agli ebrei....Così, con queste vane rubriche, ne loro rituali, invece d'insegnare il Rito Mosaico, prescrivono riti ridicoli di vane osservazioni, e s'ingannano un l'altro gli ebrei vicendevolmente... e danno a vedere, senza accorgersene, che questo loro rituale è uno di questi vanissimi libri nella nostra Clementina [bolla] proscritti». È da notare che tra i libri condannati e proibiti, elencati da Costanzi a metà Settecento, si trova una *Interpretazione de' sogni*, Amsterdam 1704, inserita tra i libri «magici e superstiziosi». Cfr. CAFFIERO, *I libri degli ebrei*, cit., p. 221.

rovesciare l'annoso stereotipo della decadenza, ignoranza e miseria, materiale e culturale, della comunità romana nel Sei e Settecento. Com'è noto, infatti, il processo di degradazione prende avvio solo nell'Ottocento.[35] Ma anche questa è una questione storiografica ancora tutta da chiarire.

Ad essere requisiti ed esaminati – e di questo poco si sapeva finora – non furono però soltanto i libri ma anche tutti i fondi e gli incartamenti trafugati nell'archivio ebraico, che conservava la memoria storica della comunità e le fondamenta scritte della sua stessa identità. Della «visita» effettuata nel 1734 per ordine del Sant'Uffizio nell'archivio della comunità «col fine particolare di riconoscere alcuni particolari, che riguardano *gli interessi della nostra Santa Religione*», ci è pervenuto un resoconto redatto dal perito che costituisce un vero e proprio inventario del materiale ritrovato, portato via ed esaminato[36]. Un precedente, questo, poco noto di quanto sarebbe avvenuto a Roma e altrove nel Novecento, nel corso della seconda guerra mondiale; la requisizione non solo ci può spiegare anch'essa, oltre alle devastazioni novecentesche, la ragione delle lacune oggi esistenti nell'archivio della comunità romana, ma può anche costituire un utile mezzo per ricostruirne la fisionomia e i contenuti di allora[37]. L'argomento del *favor fidei* – appunto gli interessi della religione – ritornava come spiegazione della «visita», insieme all'argomento del *contemptus fidei*. L'analisi delle carte d'archivio degli ebrei dimostrava infatti, ancor più dei libri, come essi escogitassero sempre diverse «malizie» e strategie per contraddire le costituzioni pontificie che li riguardavano e per propagare le loro dottrine anticristiane. Poiché, ovviamente, la documentazione archivistica era per la maggior parte in lingua ebraica si fece ancora ricorso all'opera dell'allora noto padre domenicano Lorenzo Filippo Virgulti, un neofita particolarmente intriso di zelo

[35] D. G. Di Segni, *Innovazioni nel culto religioso ebraico a Roma nella seconda metà dell'800*, in «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia», VIII, 2005, numero monografico dedicato a *Rabbini e maestri nell'ebraismo italiano*, pp. 43-75.

[36] ACDF, *Sant'Officio*, Stanza Storica, TT4-c, fasc. 2, «1734. Minuta esatta della Perita fatta per il Sacro Santo, e Supremo Tribunale del Sant'Officio contro gl'ebrei». Il corsivo è mio. Si tratta del resoconto della visita compiuta per ordine dell'Inquisizione romana dal perito Raimondo Rasi nell'archivio degli ebrei di Roma. Vennero acquisiti documenti economici relativi a debiti con la Camera Apostolica, finti atti di concessioni papali, carte sullo *jus gazagà*, libri, informazioni sui rituali ebraici e altro materiale documentario.

[37] Un interessante inventario settecentesco dell'Archivio della Comunità ebraica romana (ASCER), organizzato per materie, è conservato nella sede attuale e costituisce un utile strumento per conoscere la consistenza dell'archivio e anche le perdite. Di tale inventario, messo a disposizione dalla cortesia degli archivisti Giancarlo Spizzichino, Claudio Procaccia e Silvia Haia Antonucci, è in corso di redazione la trascrizione in vista della pubblicazione.

fanatico contro gli ex correligionari, che redasse un lungo memoriale con la descrizione e la traduzione delle carte requisite[38].

In esso, oltre a tradurre dall'ebraico in volgare la corrispondenza intrattenuta dai rabbini romani con le altre comunità e la intensa attività di raccolta di somme a favore degli ebrei di Gerusalemme e della Terra Santa, il neofita procedeva a una vera e propria denuncia di quanto gli sembrava più compromettente fra il materiale che si sforzava, peraltro, di presentare nella peggior luce possibile. In particolare, denunciando il ruolo centrale occupato in questa corrispondenza dal dotto rabbino e medico Tranquillo Vita Corcos, il personaggio più autorevole e prestigioso della Roma ebraica fra Sei e Settecento[39], che era costantemente consultato per diverse questioni dalle comunità di tutta Italia e dell'estero, Virgulti faceva notare maliziosamente che egli era appellato nelle lettere a lui dirette con titoli traducibili con «Vostra Maestà» o addirittura «Re». E spiegava che i rabbini «veramente credono di essere Re...affermando essi non essere ancora mancato lo scettro di Giuda, ma che si conservi nei Rabini, e Fattori del Ghetto, per negare conseguentemente, che sia di già venuto il Messia in tempo di Erode». A questo esplicito richiamo alla dottrina blasfema contro Cristo, egli aggiungeva anche un risvolto politico, sostenendo che non era mai venuta meno l'idea di un «Regno originario degli ebrei» e dunque prospettando il sospetto di una slealtà anche politica nei confronti della monarchia pontificia. In una parte della relazione, intitolata «Contro i cristiani», si denunciava poi come i cristiani fossero chiamati dagli ebrei «gentili« e «idolatri», «popolo immondo e nemico», di cui ci si augurava lo sterminio, mentre gli ebrei convertiti erano chiamati «rinnegati» e «apostati» e il simbolo della Croce «idolo».

Concludeva, il rabbioso neofita, narrando una vicenda paradossale che ci riporta al *Talmud* e alla convinzione cattolica della incorreggibilità dei libri ebrei in genere, per i quali restava solamente la soluzione della distruzione. Traducendo, infatti, una lettera inviata nel 1727 dalla comunità di Praga al rabbino Corcos, Virgulti raccontava come in essa si chiedesse all'autorevole personaggio romano di intercedere presso la Curia pontificia allo scopo di ottenere la

---

[38] ACDF, *Sant'Officio*, Stanza Storica, TT4-b: «Informatione del Padre Maestro Virgulti intorno alla spiegazione de caratteri ebraici trasportati dall'Archivio del Ghetto». Su questo importante fascicolo, contenente una parte dedicata alle traduzioni del *Talmud*, tornerò approfonditamente in altra sede.

[39] Sul medico e rabbino Tranquillo Vita Corcos, personaggio rilevante dell'ebraismo romano, assai ascoltato e consultato anche dalle gerarchie ecclesiastiche, e che meriterebbe uno studio specifico, cfr. CAFFIERO, *Battesimi forzati*, cit., pp. 40-48, con bibliografia. Tra Corcos e Virgulti si era svolto, nei primissimi anni del Settecento, un violento conflitto a proposito dell'accusa di omicidio rituale rivolta dal primo agli ebrei: ivi, p. 43 e sgg.

proibizione e addirittura il rogo del *Talmud* fatto pubblicare a Praga dalla setta del presunto Messia Shabbatai Tsevi: la motivazione addotta era data dal fatto che si trattava di una edizione «espurgata» che riportava i tagli e i cambiamenti suggeriti da revisori cattolici[40]. Il paradosso dell'autocensura, per cui gli ebrei di Europa erano chiamati ad attivarsi per chiedere tutti insieme al papa il divieto di stampa, sotto pena di scomunica, del *Talmud* «cattolicizzato» e il rogo delle copie già stampate, sembra riportarci al punto da cui eravamo partiti: il *Talmud* come libro eretico e inespurgabile. Gli ebrei, infatti, approfittando di questa circolazione di un testo sia pure adulterato e di cui volevano la eliminazione, chiedevano ora anche che gli inquisitori permettessero la stampa del vero e originale *Talmud*, benché sapessero benissimo che esso poteva provenire solamente dalle edizioni fatte ad Amsterdam e in altri paesi «eretici»[41]. Così, il libro eretico degli ebrei, cioè il *Talmud*, avrebbe dovuto circolare nelle edizioni pubblicate nei paesi dei veri eretici, con ciò confermando il nesso ebrei-eretici di cui si è detto. Il circolo si chiudeva. Poteva perciò concludere, il revisore Virgulti, che finalmente ora si poteva conoscere «il disegno degli Ebrei, e quanto sia inutile l'intraprendere la correzione de' loro Libri»[42].

Alla fine dell'Ottocento, la rivista gesuitica «Civiltà Cattolica» denunciava ancora la morale «esecranda» del *Talmud* e la sua essenza di richiamo all'odio per i cristiani e di autorizzazione ad ogni delitto. Nel 1938, le leggi razziali fasciste vietarono la pubblicazione di libri scritti da ebrei. Si avviava così un processo inverso a quello sopra delineato – dai libri eretici da distruggere alle persone, gli ebrei, da convertire e comunque da controllare come eretici –, ma ancora più temibile. Ora, infatti, era la qualità stessa delle persone, la loro ebraicità, a produrre automaticamente libri inaccettabili e da proibire *in toto*.

---

[40] Sulla ristampa del *Talmud* a Praga, in ambiente sabbatiano, nel 1728-29, cfr. PARENTE, *La Chiesa e il "Talmud"*, cit., pp. 617- 618. Su Shabbatai Tsevi e il suo movimento messianico resta ancora fondamentale il classico lavoro di G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it., Torino, Einaudi, 1993 (ed. originale New York, 1946).

[41] Corcos doveva ottenere dal pontefice il rogo del Tamud espurgato e «che gl'Inquisitori lasciassero agli Ebrei la libertà di poter colà introdurre il Talmud stampato in paesi di Eretici». La riposta data da Roma – cioè da Corcos – era che si sarebbe fatto tutto il possibile per ottenere tale decreto dal papa. Il divieto secolare del *Talmud* veniva osservato solo in Italia, mentre altrove, e soprattutto nell'Impero, ne furono stampate diverse edizioni anche nel corso del Seicento, e ad Amsterdam nel 1710: ristampe che avvenivano sulla base dell'edizione espurgata di Basilea (1578-80), spesso però con reintroduzione dei passi da quella censurati. Cfr. PARENTE, *La Chiesa e il «Talmud»*, cit., pp . 616-617.

[42] ACDF, *Sant'Officio*, Stanza Storica, TT4-b, f. non numerato.

Dalle persone ai libri: sarebbe utile riflettere sulla gravità di questa relazione di «contaminazione» in rapporto alla *Shoah*.

MARINA CAFFIERO

Indice dei nomi

Adorni Braccesi, Simonetta, 164,
Agostino da Treviso, frate, 90, 92,
Agrippa di Nettesheim, 231,
Alberigo, Giuseppe, 28, 159,
Alberto dei Capitani, 75, 79,
Albizzi, Francesco, cardinale, 248,
Alciati, Giovani Paolo, 186, 192,
Alessandro da Foligno, frate, 112,
Alessandro IV, papa, 46, 53, 54, 55,
Alessandro VI, papa, 80,
Alessandro VIII, papa, 7, 110,
Allardo, Tommaso, 174,
Alocingaria, Giovanni Giulio, 113,
Alosiano, Gerolamo, 183, 187,
Alvarez, Alfonso, 113,
Alvarez, Giovanni, 113,
Amabile, Luigi, 154,
Amato, Angelo, 7
Ambrasi, D., 205,
Ambrosini, Federica, 148, 164,
Amedeo, Gabriel, 174,
Amidei, Cosimo, 198, 240, 242,
Amiel, Charles, 74, 240,
Ancona, G., 101,
Antonello, prete, 126,
Antonucci, Silvia Haia, 261,
Aquarone, Alberto, 201,
Arcangeli, L., 124,
Arcella, Fabio, arcivescovo, 141,
Arcieri, Aniello, 154,
Arduino, A., 155,
Armand Hugon, Augusto, 184,
Armanno, Pungilupo, 23, 24,
Arnaldo da Brescia, 202,
Ascari, Diamante detta "la Bisa Vecchia", 132, 135, 136,
Ascheri, Mario, 45, 48, 55, 56, 59,
Assereto, G., 227,
Asteo, fra Girolamo, da Pordenone, 101,
Audisio, Gabriel, 72,
Avarucci, G., 24,
Ayres de Sá e Melo, 197,
Azpilcueta, Martin de, detto il Navarro, 156,
Bacchini, Benedetto, benedettino, 19,
Bacciga, Elisabetta, 28, 58,
Bachod, Francesco, 182,
Badia, fra Tommaso, 92,
Baker, J., 238,
Balbo, Niccolò, 186,
Baldino, Carlo, delegato del S. Uffizio, 156, 157,
Barberini, Francesco, cardinale, 153,
Barbeyrac, Jean, 237,
Barbierato, Federico, 149,
Barocio, Pietro, 182,
Barr, H., 37,
Barthel, Pierre, 184,
Bartoli Langeli, Attilio, 24, 29,
Bascapè, Marco G., 24,
Basterio, Paolo, 178, 179, 195, 196,

Battista, *bolzaro*, 117,
Baumgärtner, I., 45,
Beaulieu, Luke, 236, 237,
Becattini, Francesco, 5,
Beccadelli, Ludovicio, 96, 118,
Beccaria, Cesare, 16, 240,
Beccattini, Francesco, 16, 240,
Beemon, Fred E., 231,
Befani, Achille, 224, 225,
Behringer, W., 88,
Behrmann, Thomas, 23,
Belladonna, bambina ebrea, 254,
Bellarmino, Roberto, 209,
Bellomo, Marina, 46, 48,
Bellotti, Francesco, 133,
Bellotti, Maria Catterina, 133,
Belvisi, Iacopo, giurista, 46,
Belvisi, Rolandino, giurista, 60,
Benedetti, Marina, 8, 22, 27, 46, 49, 57, 58, 72, 75, 76, 77,
Benedetto XI, papa, 23, 54,
Benedetto XIV, papa, 105, 107, 233, 237, 251, 254,
Benedetto XVI, papa, 110,
Benigni, Umberto, 109,
Benincasa, Orsola, 155,
Bentivegna da Todi, cardinale, 53, 54,
Benziger, W., 52, 54, 55,
Berengo, Marino, 208, 234,
Beretta, F., 111,
Berkvens-Stevelinck, Christiane, 236,
Bernardino Vignaroli di Lorenzo, 130,
Bernardo Gui, 22, 31-43, 58,
Bernardo, prete e sagrestano, 126,
Bersore, Pantaleone, 186,
Bertamo Salvagno, notaio, 27,
Berti, Silvia, 237,
Bethencourt, F., 122,
Biandrata, Giorgio, 186,
Biller, Peter, 9, 29, 31, 37, 39, 41, 71, 72, 73,
Bindo Peruzzi, Francesco, 223, 224,
Biondi, Albano, 10, 26, 135,
Biondi, Grazia, 10,
Biondi, Pietro Angelo, 135,
Birago, Ludovico, 181,
Birago, Renato, 167,
Bisanti, Paolo, 100,
Biscaro, Gerolamo, 19, 33, 59, 60,
Blancardo, 182,
Bocchini Camaiani, Bruna, 206,
Bock, F., 63,
Boehmer, Iustus Henning, 237, 238,
Bolgeni, G., 210,
Bollani, Domenico, vescovo, 140,
Bonacosa, Iacopo, giurista, 57,
Bonanno, Egidio, 86,
Bonato, Elisabetta, 28, 58,
Bonetti, R., 101,
Bongie, Giovanni, 19,
Bonifacio VIII, papa, 28, 45, 46, 47, 49, 53,
Bonomo, Biagio, 192,
Borgheggiani, P. A., 221,
Borghese, Camillo, 156,
Borracini Verducci, R.M., 24,
Borri, G., 24,
Borromeo, Agostino, 22, 84, 89, 92, 120, 233,
Bortola (senza cognome), 117,
Bossy, John, 127,

Botta, generale, 198,
Bottrigari, Iacopo, giurista, 60,
Bouchefort, Giovanni de, 90,
Bourdeille, Raphael, 189,
Bourquelot, Félix, 73,
Bovetini, Bovetino, giurista, 58,
Bradamonte, Maddalena, 116,
Brambilla, Elena, 13, 14, 94, 98, 112, 122, 124, 125, 128, 132, 133, 141, 148, 150, 156, 164, 232,
Bressan, Angelo, 226,
Brice, Catherine, 245,
Brizzi, Gian Paolo, 137,
Bronzino, G., 54,
Bruschi, Caterina, 29, 39, 46,
Brutti, sacerdote, 150,
Bucero, v. Butzer, Martin
Buffa, Colletto, 190,
Buonarroti, Francesco, gesuita, 151,
Burstin, H., 215,
Busdrago, Gherardo, 112,
Buttafuoco, A., 219,
Butzer, Martin, 184,
Cadolini, Antonio, 240,
Caetani, Benedetto, cardinale, v. Bonifacio VIII, papa,
Caffaro, Pietro, 74,
Caffiero, Marina, 15, 16, 219, 226, 245, 247, 249, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 260, 262,
Calbo, Alessandro, frate, 112,
Calcagni, Ruggero, inquisitore, 52,
Calderini, Giovanni, giurista, 46, 48,
Caldwell Ames, Christine, 232,
Calvino, Giovanni, 192,
Cameron, Euan, 33, 72,
Cammarosano, Paolo, 19,
Campeggi, C., 58, 68,
Campeggio, Camillo, inquisitore, 148,
Canaye, Jean, 184,
Canetti, Luigi, 237,
Canosa, Romano, 158, 163, 165, 172, 183,
Cantimori, Delio, 193,
Capitani, Ovidio, 46,
Caponetto, Salvatore, 92, 184,
Capra, Carlo, 199, 204,
Capuano, P. 212,
Capucci, Maria Carolina, 137,
Caracciolo, Antonio, 97,
Caracciolo, Giovanni, principe di Melfi, 186, 187, 189,
Carafa, Alfonso, arcivescovo, 140,
Carafa, Decio, arcivescovo, 157,
Cardini, Franco, 131,
Carioni, fra Battista, da Crema, 91,
Carlo Emanuele I, duca di Savoia, 166, 169, 170, 171,
Carlo II, duca di Savoia, 185, 186,
Carlo II, re d'Inghilterra, 236,
Carlo V d'Asburgo, imperatore, 140, 141, 172, 186,
Carutti, Domenico, 74,
Casagrande, Carla, 45,
Casati, Conte, cardinale, 57,
Castelli, Giuseppe Maria, cardinale, 259,
Castillo Lara, R. I., 47,
Castrillo Benito, Nicolás, 231,
Catena o Catena, Emilia, 116, 117,
Catherina, greca, 139, 140,
Cattaneo, Rocco, 119,
Cavalli, fra Ambrogio, 92,

Cavarra, Angela Adriana, 231,
Cavazzini Cerretti o Ceretti, Cattarina, 130, 131, 132, 135,
Cavazzini Cerretti o Ceretti, Lucia, 130, 131,
Cerniti, Pietro, giurista, 57,
Cesare, maestro, 139,
Chabod Federico, 141,
Chandler, Samuel, 239, 240,
Chemelli, Hippolito, 132,
Chevalier, Jules, 74,
Chianforano, Pietro, 190,
Chiosi, E., 200,
Christie, Richard C., 188,
Chittolini, Giorgio, 198,
Cimarelli, Vincenzo Maria, 235, 236,
Civeria, Manfredo, 182,
Claydon, Tony, 239,
Clemente IV, papa, 50, 56, 62, 66, 67,
Clemente VII, papa, 90, 102,
Clemente VIII, papa, 171, 246, 247,
Clemente XII, papa, 105,
Clemente XIV, papa, 254,
Codignola, Ernesto, 204, 210,
Cognasso, Francesco, 74,
Coligny, Gaspard, 186,
Colonna, Ascanio, 118,
Colonna, Francesco/Aron, converso, 118,
Colorni, V., 58,
Condorelli, O., 64,
Contarini, Francesco, 90,
Conteri, Francesco, 171, 172,
Contreras, Jaime, 14,
Convalla, v. De Lulis Iunipera, 117,
Corbis, senatore, 181, 194,
Corcos, Tranquilla Vita, rabbino, 262, 263,
Cornand de la Crose, Jean, 242,
Corrado da Camerino, inquisitore, 59,
Corsi, Dinora, 77,
Corsini, Giovan Domenico, parroco, 133,
Corvesio, Giovanni Francesco, 182,
Cosimo I de' Medici, 152,
Costa, *licenciado*, 113,
Costa, Pietro, 192,
Costanzi, Giovanni Antonio, neofita, 256, 258, 259,
Crespin, Jean, 195,
Crisciani, C., 45,
Criscuolo, Vittorio, 198, 219,
Croce, Benedetto, 205,
Cromwell, Oliver, 76,
Cuccagni, Luigi, 202, 233,
Cupina, Maria, 175, 190,
Curione, Celio Secondo, 184, 185,
Cybo, Alderano, cardinale, 152, 153,
D'Acunto, Michelangelo, 24,
D'Annebault, Claude, 186,
D'Esio, Pietro Vincenzo, vicario del Sant'Uffizio, 135,
Dall'Olio, Guido, 100,
Da Mula, Lorenzo, 148,
Daniele da Giussano, inquisitore, 61,
Dattelis, Orazio, 229,
Davidico, Lorenzo, 148,
Davidson, N., 234,
De Arburu, Pedro, frate, 151,
De Boer, Wietse, 128,
De Coct, Anémond, 184,

De Dominis, Marcantonio, 235,
De Fedeli Simele/Gian Giacomo, converso, 114,
De Filippis, Bartolomeo, 178, 192,
De Gesaro, P., 88,
De la Barthe Paul, signore di Thermes, 186, 195,
De la Borda, Juan, sacerdote, 151,
De la Noue, Odet, 186,
De Luca Giuseppe, cardinale, 154,
De Lulis, Iunipera, detta zia Convalla, 117,
De Maio, Romeo, 142,
De Matteis, Maria Consiglia, 46,
De Monte Dei, Andrea, 195,
De Natalis Camillo, vicario del S. Uffizio, 132,
De Robertis, Roberto, prete, 156,
De Simone, Raffaele, 183,
De Vecchi, Fabio, 210,
De Vicariis, Giuseppe, delegato del S. Uffizio, 154, 155, 157,
De' Freschi Olivi, Elena, 126,
Dedieu, Jean-Pierre, 232,
Defano, nunzio, 181,
Defoe, Daniel, 231,
Del Col, Andrea, 5, 6, 8, 10, 11, 22, 25, 83, 88, 92, 94, 98, 102, 120, 121, 129, 135, 139, 150, 164,
Della Casa, Giovanni, 96, 112,
Della Chiesa, Agostino, 194,
Della Chiesa, Ludovico, 174,
Della Ghita, Bertolino, 136,
Della Riva, Paolo, 176, 191,
Della Torre, Agostino, 181,
Della Veneria, C., 52,
Dellon, Gabriel, 235, 240,
Di Castronovo, Vincenzo, 177,
Di Marco, Giulia, 138, 154, 155, 156, 157, 158,
Di Revigliasco, Perrinetto, 177, 178,
Di Rosate, Giovanni, 191,
Di Segni, David Gianfranco, 261,
Di Simplicio, Oscar, 131, 132, 139,
Di Solario, Bonifacio, 179,
Dino del Mugello, giurista, 47, 50, 57, 59, 66, 67,
Dolcino, frate, 86,
Dolet, Etienne, 188,
Donati, Claudio, 105,
Donattini, M., 137,
Dondaine, Antoine, 22, 46, 50,
Dostoevskij, Fedor, 15,
Douais, C., 46, 48, 58,
Douglas, Mary, 117,
Du Bellay, Guillaume, 186, 188, 189,
Dufour, Gérard, 243,
Duni, Matteo, 164,
Dupin, Louis Ellies, 240,
Durand, Guillaume, giurista, 56,
Emanuele Filiberto, duca di Savoia, 163, 166, 170, 182,
Emè, Bartolomeo, 194,
Enrico II di Valois, re di Francia, 186, 187, 189, 195,
Enriquez Nuñez, v. anche Roghetto Abraham, 114,
Enriquez, Odoardo, 114,
Erasmo da Rotterdam, 231,
Erba, Achille, 166, 170, 171,
Escandell Bonet, E., 231,
Etchegaray, Roger, 233,
Evangelista da Firenze, frate, 91,
Eybel, Valentin von, 161,

Fabbroni, Francesca, 152, 153, 155,
Faffi, Guido, giurista, 48,
Fanino, Fanini, 96, 191,
Fantappiè, C., 208,
Fantoni, Giovanni, 227,
Farel, Gauchier, 187,
Farel, Guillaume, 184, 187,
Farina, Giovanni, 168,
Farinelli, G., 149,
Faure, Giovan Battista, 238,
Federico II, imperatore, 85,
Felici, Lucia, 12,
Ferdinando III d'Asburgo, 208, 218, 223, 224,
Ferraiuolo, A., 145, 147,
Ferrari, Stefano, 240,
Ferrero, Guido, cardinale, 181,
Fidele, Salmerico, 119,
Filippo *Regis*, 73,
Fiorelli, Vittoria, 6, 155,
Firpo, Luigi, 223,
Firpo, Massimo, 7, 12, 164, 232,
Fiume, Emanuele, 184,
Fleury, Claude, 235,
Florio da Vicenza, inquisitore, 47, 57, 59,
Fontana, Bartolomeo, 90, 92, 95, 122, 177, 185,
Fonzi, Fausto, 170,
Fonzio, fra Bartolomeo, 90,
Formica, M., 216,
Fornari, fra Callisto, da Piacenza, 91,
Foscarari, Egidio, 96,
Foucault, Michel, 223,
Foucois, Gui de, v. Clemente IV,
Fournier, Marcellin, 74,
Fragnito, Gigliola, 16, 17, 102, 241, 247, 253,
Frajese, Vittorio, 241,
Francesco d'Accursio, giurista, 50, 57, 66,
Francesco di Borbone, duca di Enghien, 186,
Francesco I di Valois, re di Francia, 74, 163, 167, 186,
Francesco milanese, di Udine, 14,
Franciscus Hispanus, 125,
François, Michel, 167,
Francoso, Giacomo/Aaron, ebreo converso, 112,
Fransen, G., 48,
Friedberg, *Aemilius*, 28,
Friedrich Reiser, 72,
Furlana, Lorenza, 113,
Furlana, Lucia, 114,
Fürstenberg, Wilhelm von, 186, 187,
Fussenegger, G., 48,
Gabriel Martin, abate di Clausonne, 77,
Gaffuri, Laura, 77,
Galamini, Agostino, inquisitore, 149,
Galasso, Giuseppe, 163, 205,
Galateo, fra Girolamo, 90,
Galilei, Galileo, 107, 111,
Galli, Stefano B., 240,
Gallo, Donato, 58,
Gambaudo, Tommaso, 174, 175,
Garcia Carcel, Ricardo, 232, 237,
Gay, Teofilo, 173,
Gazzino, Pietro, 185,
Gelasio, 241,
Gelli, A., 202,

Gentile, Deodato, Nunzio a Napoli, 158,
Ghisleri, Michele, v. Pio V, santo,
Giacomelli, Matteo, 173, 189, 195,
Giacomo da Lucca, 21,
Giambattista d'Este, 117,
Giarrizzo, Giuseppe, 205,
Gibellino, Giovanni Bartolomeo, 182,
Giberti, Gian Matteo, cardinale e vescovo, 140,
Gilles, Pierre, 187,
Gilmour-Bryson, A., 87,
Ginevra, orsolina, 133,
Ginzburg, Carlo, 98, 149,
Gioia, Melchiorre, 229,
Gioia, Pietro, 229,
Giorgio II, re d'Inghilterra, 240,
Giovanni Battista da Venezia, frate, 91,
Giovanni Cagnazzo da Tabia, giurista, 68,
Giovanni d'Andrea, giurista, 50, 57, 64,
Giovanni di Carnia, 139,
Giovanni Machiavelli, 21,
Giovanni Paolo II, papa, 233,
Giovanni XXIII, papa, 109,
Giudizio, Orazio, 117,
Giulio II, papa, 169,
Giulio III, papa, 13, 97, 98, 106, 122, 124, 127, 128, 140, 141, 145, 147, 148, 152, 167, 169, 246,
Giuseppe II d'Asburgo, imperatore, 207
Golinelli, Paolo, 159,
Gomez Odoardo, converso, 113, 114, 126, 127,
Gonnet, Giovanni, 51,
Gonsalvus Montanus, 231,
Gonzaga, Ercole, 12,
Gonzaga, Ferrante, 141,
Gonzales, Diego, 14,
Goodman, David, 232,
Goody, Jack, 117,
Gostanza, strega, 131,
Goujet, Claude Pierre, 240,
Graffia Giacomo, benedettino, 157,
Gregorio IX, papa, 51, 84, 247,
Gregorio XIII, papa, 106, 169, 246, 248, 249,
Gregorio XV, papa, 133,
Grell, Ole Peter, 234,
Grendi, Edoardo, 114,
Grendler, Peter F., 118,
Gretser, Iacob, 41, 241, 242,
Grimaldo da Prato, inquisitore, 49,
Grisonio, Annibale, 96,
Guadagnini, Giovanni Battista, 201, 202,
Guareschi, Giovan Francesco, 159,
Guasco, Manfredo, 177,
Guerra, Alessandro, 16, 17, 234,
Guerrillo, Alessandro, 173, 181,
Guerrillo, Antonio, 181,
Guglielma da Milano, 27,
Guglielmi, Pier Girolamo, assessore del Sant'Uffizio, 259,
Guglielmo da Ciliano, giurista, 58,
Guicciardino da San Geminiano, 20,
Guido da Baiso, giurista, 50,
Guido, inquisitore, 49,
Guiffrey, Guige, 189,

Guillaume, Adeline, 79,
Guillaume, Paul, 74,
Guiot, Tommaso 76,
Gusta, F., 207,
Guyotin, Alessandro, 187, 188, 195,
Haliczer, Stephen, 74, 132,
Hansen, Joseph, 73, 79,
Harris, Tim, 237,
Hay, Denis, 74,
Haydon, Colin, 239,
Hazard, Paul, 221,
Hector, Berthlémy, 194,
Henner, C., 46, 51,
Henningsen, Gustav, 74, 151,
Henricus Institoris, 79, 80,
Henriquez Augustin, converso, 113, 114, 126,
Herberts, K., 47,
Herde, Peter, 45, 47, 53, 62, 65,
Horden, P., 37,
Housley, Norman, 74,
Hoyer, W., 36,
Hudson, Anne, 37,
Hunt, Lynn, 226,
Hutchison, A. M., 37,
Iacobus Sprenger, 79,
Iencara, Francesca, 156,
Illirico, Tommaso, 185,
Imberti, Fabrizio, 181,
Innocenzo III, papa, 6, 57,
Innocenzo IV, papa, 49, 51, 52, 53, 54, 54, 65, 85, 247,
Innocenzo VIII, papa, 74, 75, 79, 80,
Innocenzo X, papa, 105,
Innocenzo XI, papa, 154,
Innocenzo XII, papa, 133,
Iohannes Tinctor, 78,
Ioly Zorattini Pier Cesare, 112,
Isoli, Domenica, 160,
Isoli, Giovan Battista, 160,
Jacobson Schutte, Anne, 94, 133,
Jacques du Clerq, 77, 78,
Jalla, Giovanni, 163, 165, 172, 173, 175, 177, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 195,
Jean de Bernin, arcivescovo di Vienne, 51,
Kaplan, S. L., 132,
Kickhefer, R., 88,
Kingdon, Robert M., 184,
Kirshner, J., 45,
Kortüm, H. H., 47,
Kurze, Dieter, 36, 37, 38, 41, 71,
La Harpe, G., 215,
Lamarrigue, Anne-Marie, 35,
Landi, S., 210,
Landi, Valerio, 229,
Lando da Gubbio, 21,
Lanfranco da Bergamo, inquisitore, 22, 23, 57,
Lange, Albert de, 72,
Langlois, E., 54,
Lattis, James M., 164,
Lauro, Vincenzo, 183,
Laursen, John Christian, 236,
Lavenia, Vincenzo, 7, 140,
Lea, Henry-Charles, 80,
Lecoy de la Mrche, Albert, 35, 38,
Lemos, Fernando Ruiz de Castro, conte di,
Lentolo, Scipione, 173, 184,
Leone X, papa, 169,
Leone XII, papa, 199,

Leone, Felice, 181,
Lerma, Gomes de Sandoval Francisco, I duca di, 155,
Leso, Erasmo, 25,
Leti, Gregorio, 235,
Levada, William Joseph, 110,
Liazari, Paolo, 57,
Libero, Giovanni, 177, 191,
Lima, Anne, 240,
Limborch, Philip von, 236, 239,
Livone, Giacomo, 139,
Llorente, Juan Antonio, 243,
Locati, Umberto, 236,
Locke, John, 235,
Lomastro Tognato, F., 47,
Longo, Pier Giorgio, 189,
Loredan Francesco, 112,
Lucio III, papa, 85,
Lucrezia, 139,
Luigi XVI, re di Francia, 213,
Luis de Paramo, 237,
Lutero, Martino, 184, 185, 191,
Luzzati, Michele, 247,
Macchiati,Antonio, 115,
Macé, Laurence, 237,
Macelli, Jacopo, 175, 190,
MacFarlane, A., 130,
Magneti, Guglielmo, 177, 191,
Mainardi, Agostino, 92,
Maisonneuve, Henri, 46, 86,
Maleczek, Werner, 34,
Malena, Adelisa, 150, 151, 152, 154,
Maleto, Claudio, 178, 179,
Malombra, Riccardo, giurista, 46, 60,
Maltby, W. S., 231,
Malvezzi Pietro, 116,
Mancini, Ranieri, 206, 207,
Mancino Michele, 141, 142,
Mandina, Benedetto, teatino, 156, 157,
Manelfi, Pietro, 98,
Mangio, C., 206, 211,
Mansi, I.-D., 52,
Manteghelli Marsilio, giurista, 47, 57, 59, 66, 67,
Maracco, Giacomo, 99,
Maranesi, Pietro, 50,
Marangon, P., 58,
Maranta, Fabio, vicario arcivescovile, 155,
Marcatto, Dario, 12,
Marcello II, papa, 106,
Marcello, Paola, 126,
Marchant, John, 238, 239,
Marchetti, Giovanni, 200, 210, 222, 234,
Marchetti, Valerio, 223,
Marchetto, Andrea, Provicario del S. Uffizio, 132,
Marcocci, Giuseppe, 94, 102,
Margarinus de la Bigne, 41,
Maria da Trignano, 134,
Mariana, polacca, 143, 144,
Mariano d'Alatri, 19, 20, 22, 25, 26, 54, 58, 60, 63, 86,
Marietta o Marieta, 138,
Marot, Clément, 188,
Marsollier, Jacques, 235, 236, 240,
Martin Le Franc, 78,
Martin, R., 132,
Martinelli, Hippolito Maria, inquisitore, 158,
Martinengo, Ettore, 212,
Martini, Antonio, 221,

Marx, Jean, 74,
Masini, Eliseo, 10, 13,
Massari, Girolamo, 231,
McBride, Ian, 239,
Medici, Caterina, serva, 149,
Melantone, Filippo, 184, 185,
Mello, P., 227,
Mendes, Beatrice, 113,
Mendes, Branda, 113,
Menozzi, Daniele, 198,
Meoli, Niccolò, 212,
Merlin, Pierpaolo, 163, 166, 188,
Merlo, Grado Giovanni, 6, 7, 8, 17, 19, 31, 71, 74, 79, 84, 85, 232,
Merula, Gaudenzio, 189,
Metzger, R. A. jr., 120,
Miccoli, Giovanni, 198, 245, 246, 248,
Michele da Arezzo, inquisitore, 67,
Michetti, Raimondo, 24,
Milani, Marisa, 113, 116, 129, 130, 135, 137, 138,
Milano, A., 219,
Millar Carvacho, René, 232,
Millino, Giovanni Garcìa, cardinale, 157,
Millonis, Dominico, 181,
Mino da San Quirico, 19, 20, 21, 23,
Miolo, Gerolamo, 192,
Missini, fra Giulio, da Orvieto, 101,
Molleria, Giovanni, 173,
Modestin, Georg, 72,
Modica, M., 133,
Mollat, Guillaume, 36, 40,
Monaldo, inquisitore, 54,
Monter, William, 120,
Monticelli, Tommaso, Vicario del S. Uffizio, 130,
Moore, B. jr, 119,
Moore, R. I., 85,
Morandi, Federico, 212, 213,
Moreno Martínez, D., 237,
Morone, Giovanni, 6, 7, 12, 140, 164, 170, 232,
Moscardo, Paolo, 148, 160,
Mozzarelli, Cesare, 240,
Mozzi, L., 202,
Muzzarelli, A., 203,
Napoleone I, imperatore dei francesi, 206,
Navarro, v. Azpilcueta, Martin de, detto il,
Nederman, Cary J., 236,
Negri, Girolamo, 185,
Negri, Vincenzo, prete, 156,
Niccoli, Ottavia, 17, 150, 153, 154,
Niccolò da Cremona, inquisitore, 61, 65,
Niccolò III, papa, 45, 47, 50, 53, 56, 62, 63, 65,
Niccolò IV, papa, 54, 62, 67,
Niccolò V, papa, 169,
Nicolini, Pietro, 226,
Nicolò da Verona, frate, 90,
Novi Chavarria, Elisa, 155, 156, 157,
Nubola, Cecilia, 124,
O' Neal, M., 132,
Oliger, L., 49, 67,
Olivier, Francisco, converso, 113,
Oliviero, Adalberto, 188,
Olmi, Giuseppe, 240,
Opitz, G., 49,
Orioli, Raniero, 46, 48, 86,

Orsini, Giovanni Gaetano, cardinale, v. Niccolò III, papa
Ortalli, Francesco, 227, 228,
Ortalli Gherardo, 116,
Ostorero, Martin, 78,
Ottoboni Alessandro, cardinale, 149,
Paccagnini, Ermanno, 149,
Padovani, Andrea, 27,
Pagano, Mario, 222, 223,
Pagden, Anthony, 231,
Pagliarino, Alessandro, 90,
Paleotti, Gabriele, arcivescovo, 140,
Pales-Gobillard, A., 36, 37, 38,
Pallavicino, Cesare, inquisitore, 152,
Pallavicino, Giovanni Battista, 90,
Palmieri, Vincenzo, 204,
Panebianco, Santo, parroco, 141,
Pani, Tommaso Vincenzo, 233, 234, 235, 238, 241, 243,
Panizza, G.M., 120,
Paolin, Giovanna, 25, 124, 150, 164,
Paolini, Lorenzo, 22, 27, 28, 46, 47, 48, 50, 55, 57, 60, 61, 62, 63, 68, 84, 86, 87,
Paolo III, papa, 90, 95, 189, 238,
Paolo IV, papa, 7, 99, 106, 147, 150, 157, 158, 192, 195, 253,
Paolo V, papa, 249,
Paolo VI, papa, 107, 110,
Papardo, Francesco, 183,
Papini, Carlo, 190, 194, 195,
Parascandolo, Marco, teatino, 157,
Paravicini Bagliani, Agostino, 77, 78,
Paravy, Pierrette, 74, 77,
Parente, Fausto, 246, 247, 248, 263,
Parente, U., 145,
Paribelli, Cesare, 212,
Paris, I., 54,
Parmeggiani, Riccardo, 9, 22, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 61, 63, 65, 66, 67,
Partner, Peter, 87,
Pascal, Arturo, 163, 165, 166, 183, 186, 188, 189,
Pascale, Gian Luigi, 14,
Paschini, Pio, 97,
Passeri, Felice, da Montefalco, 100, 101,
Passerin d'Entrèves, Ettore, 201, 206,
Passero, Gioffredo, 186,
Pastore, Stefania, 89, 102, 140,
Patschovsky, Alexander, 47, 51, 71,
Pegg, M. G., 31,
Peironeta di Beauregard, 76,
Pellegrino, Giovan Francesco, 182,
Pelletier, G., 212,
Pepoli, Taddeo, giurista, 46, 68,
Perani, Mauro, 247, 256, 259,
Peregrina, sospetta strega, 133,
Peretti, Felice, vedi Sisto V,
Perez Villanueva J.H., 231,
Perouse, Gabriel-André, 188,
Perrot, Emile, 184,
Pescara Castaldo, Andrea, teatino, 157,
Pesenti, Tiziana, 58,
Peter Zwicker, 31-43,
Peters, Edward, 15, 232,
Petro Paulo da Casale Monferrato, 113,

Petrucci, Pier Matteo, cardinale, 150,
Peyronel Rambaldi, Susanna, 8, 14, 164,
Peyrot, Giorgio, 184,
Pianela, Pietro, pievano, 126,
Piazza, Andrea, 25,
Pico della Mirandola, Galeotto, 96,
Pietro da Collemezzo, cardinale, 49, 51, 62, 63,
Pietro da Nixia o di Nasso, frate, 119, 121, 144,
Pietro da Prato, 20,
Pietro Leopoldo d'Asburgo, granduca di Toscana, 198, 205, 206, 220, 224, 240,
Pietro Martire, santo, 85,
Pignatelli Francesco Antonio, arcivescovo, 142,
Pignatelli, Giacomo, 248,
Pignatelli, Giuseppe, 199,
Pilati, Carlo Antonio, 16, 240,
Pinamonti, Giovanni, gesuita, 153,
Pinerolo, Giovan Battista, 192,
Pinto Crespo, Virgilio, 231,
Pio IV, papa, 97, 182,
Pio V, santo, 14, 106, 125, 148, 158, 183, 253,
Pio VI, papa, 199, 205,
Pio VIII, papa, 110,
Pio X, santo, 109,
Pio XII, papa, 109,
Piper, Bartolomeo, 177,
Pistone, Matteo, 181,
Plath, Uwe, 193,
Po', Francesco, 139,
Poe, Edgar Allan, 17,
Pole, Reginald, 6,
Politi, Giorgio, 133,
Ponzio, Andrea, 178, 195, 196,
Ponzio, nunzio papale, 20,
Popkin, Richard H., 236,
Porral, Amico, 186,
Porter, Roy, 105, 234,
Potthast, A., 51, 54,
Povolo, Claudio, 116,
Preto, Paolo, 114, 219,
Procaccia, Claudio, 261,
Prodi, Paolo, 17, 92, 124,
Prosperi, Adriano, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 94, 118, 122, 124, 131, 133, 135, 137, 150, 164, 232, 237, 251, 253,
Provana di Leynì, Andrea, 188,
Pucci, Antonio, 12,
Pucci, Roberto, 12,
Puigblanc, Antoni, 242,
Pullan, B., 118,
Puncuh, Dino, 24,
Quinto, Riccardo, 77,
Quirini, Carlo, 114,
Racha, Geronimo, 171,
Radicati di Passerano, Alberto, 237,
Rallone, A., 166,
Ramon de Peñafort, santo, 61,
Ramponi, Lambertino, giurista, 50,
Ranetti, Sante, vicario del Sant'Uffizio, 135, 136,
Raniero da Reggio, giurista, 59, 67,
Rao, Anna Maria, 215, 217,
Rao, I. G., 87,
Rasi, Raimondo, 261,
Rastrelli, M., 240,
Ratzinger, Joseph, v. Benedetto XVI

Redona, Domenica detta "la Menca soda", 133,
Renata di Valois (o di Francia), duchessa di Ferrara, 141,
Renda, Francesco, 89,
Ribiera, Gaspare, 115, 125, 127,
Riccetti, Lucio, 26,
Ricci, Saverio, 9, 10,
Ricci, Scipione de', 202, 205, 206, 208, 209, 210,
Ricciardi, Baronto, vescovo di Pistoia, 67,
Ricciullo, Antonio, 249,
Ricuperati, Giuseppe, 189,
Rifolfi, cavaliere, 131,
Righa, Lavinia, 132,
Righetto, Abraham, 114,
Rigon ,Antonio, 28, 29, 58,
Riley-Smith, Jonathan, 74,
Robert, Jean, 180, 192,
Robini, Geronimo, 173,
Rocciolo, Domenico, 259,
Romagnani, Gian Paolo, 211, 240,
Romeo, Giovanni, 8, 12, 25, 92, 94, 104, 144, 150, 158, 232,
Romier, Lucien, 163, 165, 167, 168,
Rosa, Mario, 105, 129,
Rosati, Giovanni, 177,
Rossi Caponeri, Marilena, 26,
Rotondò, Antonio, 198, 241, 242,
Rousseau, Jean Jacques, 197,
Rubei, Antonio, 174,
Ruele, Mariano, 241,
Ruffini, Francesco, 166, 170,
Saillans, Francesco, 178, 179, 195, 196,
Saldaño o Saldagno, dottore, 115,
Sallmann, J., 155,
Sani, Lazzaro, 227,
Santori, Giulio Antonio, 9, 10,
Sarpi, Paolo, 235, 241,
Sartori, Giovanni Leonardo, 192, 194,
Sartori, Niccolò, 194,
Savonarola, Gerolamo, 87, 154,
Sbaralea, I.-H., 54,
Scaglia, Desiderio, cardinale, 10, 151,
Scandella, Domenico, detto Menocchio, 100,
Scandigliano, Emiliano, 188,
Scaramella, Pierroberto, 104, 128, 140, 141, 150, 156, 158,
Scaravello, Melchiorre, 179,
Scharff, Thomas, 22, 23, 27, 50,
Schelhorn, Johann Georg, 185,
Scheurer, Rémy, 184,
Schneider, Martin, 72,
Schnyder, André, 80,
Scholem, Ghershom, 263,
Schreech, Michael, 188,
Scribner, B., 105,
Scrofa, Vincenzo, 127,
Segl, Peter, 71, 80,
Segneri, Paolo, gesuita, 153,
Seidel Menchi, Silvana, 105,
Selge, Kurt-Viktor, 47, 51,
Selvaggio, Girolamo, 188,
Serchia, Maddalena, 131,
Serena, Ester, 254,
Servatius, C., 47,
Setton, Kenneth M., 74,
Sharpe, J., 130,
Siculo, Giorgio, 99,
Sigismondo tedesco, 90,

Silvestrini, Giovan Battista, 160,
Silvestrini, Maria, 164,
Simioni, A., 204,
Simon portoghese, gesuita, 126,
Simonetta, frate, 90,
Simonutti, Luisa, 236,
Sisto V, papa, 105, 106, 148, 149, 158, 253,
Sobrero, Giovanni Battista, 174,
Soffietti, Isidoro, 163, 185,
Sommervogel, Carlos,
Spaggiari, A., 92,
Spiera, Francesco, 160,
Spizzichino, Giancarlo, 261,
Stango, Cristina, 103, 241,
Stauffer, Richard, 184,
Stefano di Borbone, 35, 38,
Stella, Pietro, 201, 203,
Stella, Tommaso, 96,
Stendhal (Henry Beyle), 197,
Sterpino, Niccolò, 192,
Stickler, A. M., 47,
Stow, Kenneth, 246,
Stringa, Colleto, 175, 176, 191,
Stupano, Niccolò, 185,
Superanzio da Cingoli, giurista, 64,
Taia, sacerdote, 150,
Tamburini, Filippo, 11, 12,
Tamburini, Pietro, 209, 210, 234, 243,
Taylor, Matthew, 239,
Tedeschi, John, 10, 74, 120, 164, 232, 234,
Teich, M., 105,
Teoli, Antonio, domenicano, 259, 260,
Teresa, vedova, 160,
Testa, Pietro, 178, 192,
Teulle, Agostino, 217,
Thomas, Keith, 130,
Thompson, Andrew C., 238,
Thorin, E., 54,
Tjulen, Lorenzo Ignazio, 199,
Tocco, Felice, 52,
Toledo, don Pedro da, 141,
Tommaso D'Aquino, santo, 246,
Tortarolo, Edoardo, 240,
Traniello, Francesco, 201,
Trasselli, C., 211,
Travagliato, Antonio da, frate, 140,
Trebbi, G., 129,
Trenti, G., 92, 133,
Trivulzio, Giangiacomo, 167,
Tronconi, Giacomo, 160,
Tsevi, Shabbatai, 263,
Turchini, Angelo, 124,
Turi, Gabriele, 206,
Turtas, R., 89,
Ugolini, Zanchino, giurista, 50, 51, 58, 68,
Uguccioni, Leopoldo, 228,
Ullianich, Boris, 145,
Urbana, Beatrice, 156,
Urbano II, papa, 105,
Urbano IV, papa, 53, 54,
Ussher, James, 76,
Utz Tremp, Kathrin, 72, 78,
Valdés, Juan de, 156,
Valdesio di Lione, 73, 79,
Valente, Michaela, 16, 17,
Valentini, Filippo, 96,
Varaglia, Goffredo, 173, 190, 195,
Vauchez, André, 28, 68, 77,
Vecchi, A., 133,
Vecchio, S., 45,
Vekené, Emile van der, 5, 231,

Velsius, Justus, 231,
Venturi, Franco, 197, 237, 240,
Venturini, Domenico, 228,
Venturino, Ludovica, 132,
Venturino, Pietro, 132,
Verga, M., 206,
Vergerio, Pier Paolo, 96,
Verigola, Ignazio, frate, 149,
Verney, Luis Antonio, 197, 199,
Veronese, F., 133,
Verri, Alessandro, 199, 204,
Verri, Pietro, 199, 204,
Verzella, Emanuela, 210,
Vespasiano da Agnone, frate, 97,
Vinay, Alexandre, 183,
Vinay, Valdo, 184,
Virgulti, Lorenzo Filippo, neofita, domenicano, 259, 261, 262, 263,
Visintin, D., 102,
Vismara, P., 209,
Vitale, Francesco, 177,
Viti, P., 87,
Vivanti, Corrado, 246,
Volpe, Francesco, 142, 143,
Wandruszka, A., 198,
Weitzecker, Giacomo, 73,
Welser, Sigismondo, 91,
Wingle, Pierre de, 184,
Wolf, Hubert, 233,
Zaccaria, Francesco Antonio, 233, 234, 235, 241, 242, 243,
Zaccaria, R., 87, 242,
Zanella, Gabriele, 24,
Zarri, Gabriella, 150,
Zimmermann, H., 47,
Zito, P., 155,
Zöllner, E., 34,
Zorzi, Marc'Antonio, 208, 209,
Zwicker, Peter, v. Peter Zwicker
Zwingli, Ulrich, 184, 185,

INDICE

Introduzione
di SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI 5

GRADO GIOVANNI MERLO - *Problemi documentari dell'Inquisizione medievale in Italia* 19

PETER BILLER - *Bernard Gui, Peter Zwicker, and the geography of* Valdismo *or* Valdismi 31

RICCARDO PARMEGIANI - *Formazione ed evoluzione della procedura inquisitoriale: i* consilia 45

MARINA BENEDETTI - *La documentazione inquisitoriale sui valdesi nell'Europa del Quattrocento. Alcuni casi* 71

ANDREA DEL COL - *I rapporti tra i giudici di fede in Italia dal Medioevo all'età contemporanea* 83

I. L'ufficio inquisitoriale nel medioevo 83
II. L'inquisizione nel primo Cinquecento 88
III. L'Inquisizione romana in età moderna: questioni storiografiche 93
IV. L'Inquisizione romana: una delineazione cronologica complessiva 105
V. La Congregazione del Sant'Ufficio nell'Otto-Novecento 108

ELENA BRAMBILLA - *Il segreto e il sigillo: denunce e comparizioni spontanee nei processi inquisitoriali* 111

1. *Denunce segrete o avvio* ex officio*? Venezia* 111
2. *Avvio* ex officio, *pubblica fama e voci di vicinato* 116
3. *Assoluzione, abiura e pene* 118
4. *Gli editti di grazia di Giulio III* 122
5. *Comparizioni spontanee e Stati d'anime: il controllo parrocchiale della confessione* 125
6. *Confessione sacramentale e comparizioni spontanee nei casi di magia e stregoneria: Modena* 129
7. *Le comparizioni spontanee nel Mezzogiorno: le missioni dei regolari* 140
8. *I gesuiti e il segreto informale* 147
9. *I teatini e il rigore della giustizia* 154
10. *Conclusioni* 159

LUCIA FELICI - *Tra Stato e Chiesa: la repressione dell'eresia in Piemonte durante l'occupazione francese (1539-1559)* 163

1. *Il Parlamento di Torino: un «Tribunale della fede» civile?* 166
2. *La repressione dell'eresia nel Piemonte francese* 183

ALESSANDRO GUERRA - *Contro lo spirito del secolo. Inquisizioni e dissenso in Italia al tempo della Rivoluzione* 197

1. *«Questi giansenisti si devono ammazzare tutti perché non credono nel papa e vogliono mandarci all'inferno colla dottrina nuova»* 200
2. *«Questi francesi hanno tempestato tutto il mondo civile, nel politico e nel morale»* 214

MICHAELA VALENTE - Bloody tribunal. *L'immagine dell'Inquisizione romana nella controversistica europea tra Sei e Settecento* 231

MARINA CAFFIERO - *Gli ebrei sono eretici? L'inquisizione romana e gli ebrei tra Cinque e Ottocento* 245

Gli ebrei sono eretici? 245
Le fonti dell'archivio romano: problemi e nuove domande 250
Il contemptus fidei: libri e archivi degli ebrei 254

Indice dei nomi 265

Finito di stampare il 7 dicembre 2007 - Stampatre, Torino

Volumi disponibili nella Collana della Società di Studi Valdesi:

7. A. ARMAND HUGON - E.A. RIVOIRE, *Gli esuli valdesi in Svizzera (1686-1690)* (Esaurito, disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
9. AA.VV., *I Valdesi e l'Europa - saggi storici* (Esaurito, disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
10. AA.VV., *Il glorioso rimpatrio dei Valdesi. Storia - contesto - significato*
11. *Dall'Europa alle Valli valdesi. Atti del Convegno «Il Glorioso Rimpatrio, 1689-1989»*, a cura di A. de Lange (Esaurito, disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
12. Giorgio ROCHAT, *Regime fascista e chiese evangeliche. Direttive e articolazioni del controllo e della repressione*
13. Marie BONNET, *Tradizioni orali delle Valli valdesi del Piemonte*, a cura di A. Genre (Esaurito, disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
14. Giorgio SPINI, *Studi sull'evangelismo italiano tra otto e novecento* (Esaurito, disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
15. Giuseppe LA SCALA, *Diario di guerra di un cappellano metodista durante la prima guerra mondiale*, a cura di G. Vicentini (Esaurito, disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
16. AA.VV., *Dalle Valli all'Italia. 1848 - 1998. I Valdesi nel Risorgimento* (Esaurito, disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
17. *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927*, a cura di D. Dalmas e A. Strumia
18. AA.VV., *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due emancipazioni (1798-1848)*, a cura di G.P. Romagnani
19. Emanuele Fiume, *Scipione Lentolo (1525-1599). «Quotidie laborans evangelii causa»*
20. AA.VV., *L'annessione sabauda del marchesato di Saluzzo. Tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica. Secc. XVI-XVIII*, a cura di Marco Fratini
21. *Essere minoranza. Comportamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna*, a cura di M. Benedetti e S. Peyronel
22. Samuele MONTALBANO, *Ermanno Rostan cappellano militare valdese 1940-1943*
23. AA.VV., *Piero Jahier: uno scrittore protestante?*, a cura di Davide Dalmas
24. Marina BENEDETTI, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*
25. AA.VV., *Libri, biblioteche e cultura nelle valli valdesi in età moderna*, a cura di Marco Fratini

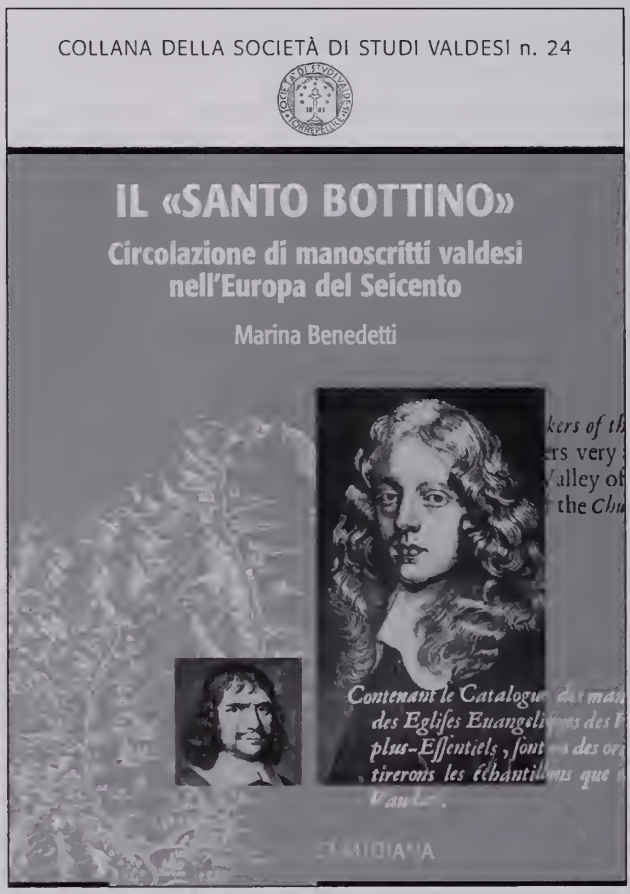
COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 25

Libri, biblioteche e cultura nelle valli valdesi in età moderna

a cura di Marco Fratini

308 pp. € 28,00

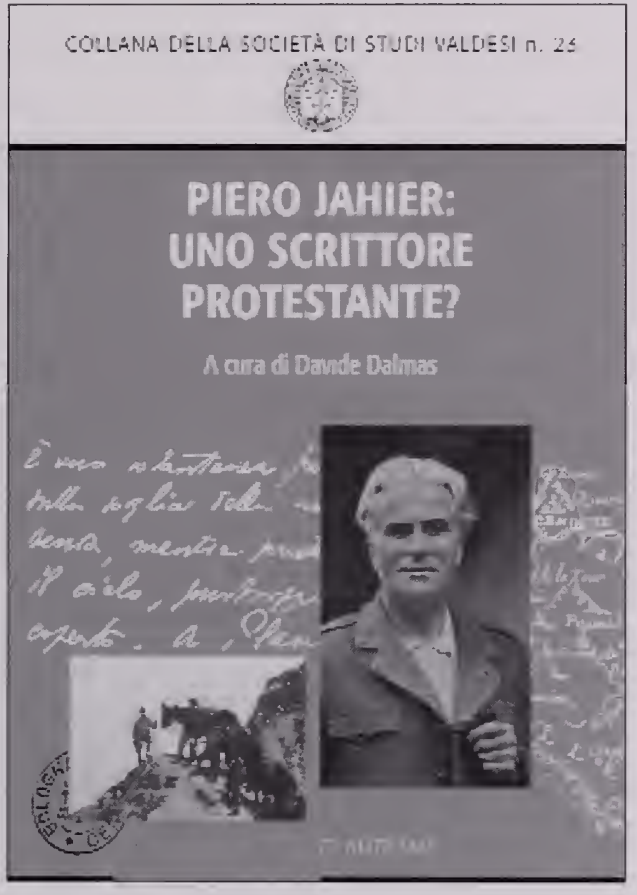
ISBN 978-88-7016-661



Marina Benedetti
Il «santo bottino»
Circolazione di manoscritti valdesi
nell'Europa del Seicento

135 pp. € 12,50

ISBN 978-88-7016-646



Piero Jahier:
uno scrittore protestante?

a cura di Davide Dalmas

247 pp. € 19,00

ISBN 978-88-7016-615

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 22

Samuele Montalbano

Ermanno Rostan

Cappellano militare valdese (1940-1943)

187 pp. € 15,00

ISBN 978-88-7016-613

Società di Studi Valdesi
10066 TORRE PELLICE (To) Via Beckwith, 3
C.C. Postale N. 14389100 Codice Fiscale: 94514640013

DALLO STATUTO DELLA SOCIETÀ

2. *Finalità.*

1) La Società si propone di promuovere studi e ricerche sulla storia e sulla diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi.

2) La Società persegue i propri scopi mediante:

a) la pubblicazione di ricerche e documenti sul suo Bollettino o in altra sede;

b) l'organizzazione di convegni di studio e di incontri qualificati, a carattere nazionale ed internazionale;

c) l'organizzazione e la messa a disposizione degli studiosi di una Biblioteca e di un Archivio storico specializzati;

d) la creazione e il funzionamento di un Museo storico valdese in Torre Pellice, di Musei storici locali e di altri Musei specializzati nelle Valli Valdesi, la collaborazione a iniziative e realizzazioni in questo senso di Enti pubblici e privati attivi nelle Valli Valdesi o altrove;

e) la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico ed archivistico delle Valli Valdesi, in collaborazione con le Chiese, con la Tavola Valdese, con gli Enti locali e con i privati interessati;

f) l'istituzione di rapporti, scambi di pubblicazioni ed incontri con altre associazioni che perseguano scopi affini;

g) la diffusione dell'interesse per la storia e gli studi sul movimento e le Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi;

h) la partecipazione, sotto qualsiasi forma, in altri Enti od Associazioni culturali aventi finalità che rientrano, totalmente o parzialmente in quelle della Società.

3) La Società non persegue fini di lucro.

9. *Pubblicazioni.*

1) La Società cura la pubblicazione del «Bollettino della Società di Studi Valdesi», almeno una volta l'anno e di un opuscolo in occasione del 17 febbraio di ogni anno.

2) Bollettino ed opuscolo sono destinati a studi e documenti sulla storia e la diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia, sull'ambiente delle Valli Valdesi. Essi vengono inviati gratuitamente a tutti i soci effettivi in regola con il pagamento della quota sociale, ed a quelli onorari, nonché agli abbonati non soci.

3) La Società promuove inoltre altre pubblicazioni, periodiche e non, inerenti ai propri scopi.

I soci ricevono gratuitamente il Bollettino semestrale, La Beidana e l'opuscolo che viene pubblicato in occasione del 17 febbraio.

Segreteria (responsabile: Luisa Lausarot) - orario di apertura: martedì, mercoledì ore 14-17; venerdì ore 8,30-10,30 - Tel. e Fax: 0121-93.27.65.

Biblioteca sociale (responsabile: Mariella Tagliero) - orario di apertura: martedì, mercoledì, venerdì, sabato ore 8,45-12,45 / 14-18; lunedì e giovedì giorni di chiusura.

Archivio (responsabile: Gabriella Ballesio Lazier) - orario di apertura: martedì e mercoledì ore 9-13 / 14-18; venerdì ore 9-13; giovedì su appuntamento (tel. 0121-91.603).

Museo storico e Museo del mondo valdese - orario di visite: giovedì, sabato, domenica ore 15-18.

Semestrale
Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971
Direttore Responsabile: Augusto Comba
Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c
Filiale di Torino - n. 2 - 2° sem. 2007

€ 19,00

FOR USE IN LIBRARY ONLY

Princeton Theological Seminary Library

1 1012 01474 7820

FOR USE IN LIBRARY ONLY